وسائل الاصول آقا سید محمد ...

۱۳۰۴

۱۳۰۴

وسائل الاصول

۱۳۱۱

سجه عقد ن

وسائل الاصول از تالیفات ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فان
كتابنا الوسائل قد اشتمل على كثير من مهمات المباحث الاصولية والقواعد الفقهية على وجه الاستدلال والنظر
الموضح لحقيقة الحال بتوفيق الملك المتعال ولكنه لم يكن مرتبا كسائر الكتب المشهورة ولا مبوبا على نحو الزبر
المعروفة وكان تعسر لذلك الاطلاع على ما فيه من المسائل اجبت ان اجعل له فهرستا يسهل به الاطلاع على
ما فيه وبينته على ان اشير الى ترتيب الوسائل بحروف ابجد وكذا بينته على ان اشير الى القواعد التى
ذكرتها تبعا فى بعض الوسائل عند ذكر الوسيلة المشتملة عليها فاقول ا وسيلة فى ان اللغة تثبت بالنقل
عن اربابها متواترا او احادا ب وسيلة فى بيان حكم اختلاف الناقلين عن اهل اللغة ج وسيلة فى بيان حكم الخبر
الوارد عن المعصوم فى بيان وضع اللفظ وفيها الاشارة الى حكم ما ورد عنهم محتملا لمعنى لغوى وشرعى
د وسيلة فى ان التبادر دليل الحقيقة وعدمه امارة المجاز ه وسيلة فى ان الغاية خارجة عن المغيا و وسيلة
فى ان تقرير الراوى لا يخصص العموم ز وسيلة فى بيان معنى الباء الداخلة على المتعدى ح وسيلة فى بيان ان الجملة
الخبرية المستعملة فى الانشاء على الوجوب والحرمة ط وسيلة فى ان الخطاب اذا اختص بالذكور وضعا فلا يعم
غيرهم وفيها بيان ان خطاب الذكور لا يشمل الاناث ى وسيلة فى ان الاصل فى الواجب الذى ثبت وجوبه
بالاجماع ان يكون عينيا لا كفائيا يا وسيلة فى بيان الحال فيما اذا اختلف الاصحاب فى حكم شىء فى العبادة
وفيها الاشارة الى اصالة عدم الجزئية واصالة الركنية يب وسيلة فى بيان لزوم الاخذ بالاقوال اذا اختلف الاصحاب
على اقوال وكان بعضها يدخل فى بعض يج وسيلة فى الناسخ وبيان محله وفيها الاشارة الى التعارض بين
الفعلين والفعل والقول واقسامه يد وسيلة فى ان النكرة المنفية تفيد العموم وفيها الاشارة الى ان الاستثناء
دليل العموم والى ان المفرد نكرة يه وسيلة فى ان ترك الاستفصال يفيد العموم دون قضايا الاحوال يو وسيلة
فى بيان حكم الامرين المختلفين المتعاقبين وفيها الاشارة الى ان العطف يقتضى المغايرة والى ان التاكيد
لا يكون مجازا يز وسيلة فى بيان مدلول صيغة افعل وفيها الاشارة الى ان الوضع لا يثبت باصل البراءة والى
استعمال الندب اذا علم برجحان شىء وشك فى وجوبه والى اولوية الاشتراك المعنوى على اللفظى والحقيقة
والمجاز والى حال الامر فى اخبار الائمة والى حال الامر الوارد فى عقيب الحظر يح وسيلة فى ان الامر لا يدل على
التكرار وفيها الاشارة الى ان تعليق الامر على صفة وشرط لا يقتضيه ايضا يط وسيلة فى ان الامر المجرد عن القرينة
لا يقتضى الفور وفيها الاشارة الى حكم ما اذا ثبت للفظ وضعان من عرفين وشك فى موافقة اللغة لاحدهما
والى ما يقتضيه الاصل فيما اذا شك فى الفورية بعد ثبوت الوجوب فى الجملة ك وسيلة فى بيان حجية مراسيل ابن ابى عمير

فى ان تعقب العام بالمجمل الذى يحتمل كونه مخصصا لا يوجب اجماله كا وسيلة فى بيان وجوب حمل اللفظ على
معناه الحقيقى وفيها كلام فى غلبة المجاز وفى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كب وسيلة فى بيان حكم
ما اذا تعذر الاتيان بجزء من العبادة والقاعدة المشهورة الميسور لا يسقط بالمعسور وما يتفرع عليه
كج وسيلة فى مفهوم الغاية كد وسيلة فى بيان ما يدل على الحصر منطوقا ومفهوما وفيها الاشارة الى افادة انما الحصر
والكسر اياه وفى هذا الموضع اشارة الى ان اللفظ اذا استعمل فى معنيين ولم يعلم انه فى ايهما حقيقة وكان
اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل وضعه للاول والى ان الاستثناء فى النفى يفيد
والى ان تعريف المبتدا مع كون الخبر اخص منه يفيده كه وسيلة فى مفهوم العدد كو وسيلة فى مفهوم الزمان
والمكان كز وسيلة فى مفهوم اللقب كح وسيلة فى مفهوم الصفة وفيها الاشارة الى ان نحو صاحب القاموس
والخليل من اللغة لا مجتهد والى شرط حجية المفهوم كط وسيلة فى ان دلالة المفاهيم باسرها التزامية ل
وسيلة فى بيان حكم ما اذا اتفق الاصحاب على وجوب شىء واختلفوا فى تقييده بشىء اخر من جهة الاصل
لا وسيلة فى تحقيق حال السند فقه الرضا لب وسيلة فى حكم ما اذا ورد خبر يتضمن ايجاب الجزء وخبر
اخر يتضمن التعبد بالكل واجبا لج وسيلة فى ان تغيير المستحب لا يحرم لد وسيلة فى ان الشروع فى المندوب لا يصيره
فى حجية الاستقراء فى الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية وفيها الاشارة الى الموضع الذى يصلح
فيه دعوى الوجدان من غير برهان والى حجية الغلبة فى المسائل اللغوية واقسامها له وسيلة

تمت الفهرست

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه وافضل بريته محمد واله الطاهرين
وسيلة واعلم ان من اقوى الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى او مجازا فيه تنصيص الواضع وهو بنقل متواتر
او احاد وكلاهما حجة خلافا للبعض فمنع من الامرين اما الاول فلعدم امكان تحققه في هذه الازمنة
لان الالفاظ المتداولة بيننا قد وقع الخلاف فيها مع شدة تداولها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وبيان
ذلك انهم اختلفوا في لفظة الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن اخرين انها عربية وعن قوم انها مشتقة
وعن اخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في الفاظ الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى عن بعض المحققين
في علم الاشتقاق ان الصلوة ماخوذة من المصلين وهما عظما الورك وهو غريب وكذا اختلفوا
في صيغتي الامر والنهي وصيغ العموم وبالجملة الالفاظ المتداولة التي اختلفوا فيها كثيرة لا يقال يكفي
دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كاطلاق لفظ الله على الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات او
المعبودية او القادرية لانا نقول ان ذلك يوجب الشك في اصل المعنى قطعا ولان من شرط التواتر استواء الطرفين
والواسطة وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى
عدمه لبعد سماع جماعة يبلغون حد التواتر من الواضع ولان اللغة قد اخذ من جمع قليل كالخليل وابن
العلاء والاصمعي وابو عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا بمعصومين ولا يبلغون حد التواتر مع انهم
اقتبسوها من التتبع في اشعار العرب وكلماتهم فلعلهم اخطؤا في الفهم لا يقال اخبر كل من هؤلاء مع بلوغ
حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نمنع من هذا بل غاية نقلهم الاسناد الى واسطة او كتاب
صحيح ولا يقال اذا تحقق التواتر في طبقتنا يحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لانه لو كان مخالفا
لما في طبقتنا النقل نقلا متواترا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما
بطلان التالي فواضح لانا نقول نمنع من افادة ذلك العلم نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث لا يقال
يبعد ان لا يتحقق في اللغات ما هو متواتر لانا نقول على تقدير تسليم البعد غاية الامر العلم بتواتر
ما فيها وهو لا يجدي لانه غير معلوم العين فكل لفظ الا ويجوز فيه الخطاء واما الثاني فلان
غاية ما يستفاد من خبر الواحد الظن ولا يفيد العلم بنفسه لا سيما اذا كان من غير العدل على ما هو التحقيق
ولا دليل على جواز التعويل على الظن في الموضوعات اللغوية فيبقى الادلة على حرمة العمل به سليمة عن المعارض
على ان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح في النقلة وهو ممنوع هنا لان اجل ما صنف في اللغة
كتاب سيبويه وقد نسب مصنفه الى ظاهر وقدح البصريين في الكوفيين ظاهر كعكسه واتفق جمهور اهل اللغة على القدح
في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص قدح الاكابر والادباء بعضهم في بعض بابا الى ان قال اهل الورع

لغة اهل المدينة وعن جماعة القدح في الكوفيين وبابا الفرق في الغريب الجهل بعلم الاصمعي الرجل الباهلي وروى عن ... فيه
وانشاد انهم ارتجلوا الفاظا لم يسبقوا اليها وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وذهب الاصمعي
الى الخلاعة وزيادة الالفاظ في اللغة لم تكن وعن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب
عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اتسعت وجعلت الحاوطانها راجعوا الشعر وقد هلك العرب ولا كتاب هناك
يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد الملة
واتخاذ العلم للتوسع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب في الوضع اذا تعلق بذلك الاغراض الفاسدة
من تحاسد الاباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء وامور معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي
وتحامل العرب ارشوا في موافقة الكسائي لو انهم علموا بكاندمن الرشيد فوافقوا والجواب عن الاول انه فكك
مساوية القضية لانا نقطع ان من اللغة والنحو والتصريف ما هو متواتر بعينه ووقوع الخلاف لا يقدح فيه
فان الخلاف قد يكون لسبق شبهة وكذا اشترط المرتضى في التواتر عدم سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين
ما ذكره وكون النقلة معنعنا غير شرط بل قد يحصل العلم بالتسامع والتظافر كما في العلم بالوقايع الكثيرة والبلدان
العظيمة ويمنع حصر نقلة اللغة بجماعة قليلة لا يتحقق بهم التواتر عادة وعن الثاني بالمنع من عدم الدليل على جواز التعويل على
الظن في الموضوعات اللغوية كيف وهو كثير منها ما يدل على حجية كل ظن مطلقا وسيأتي تحقيقه ومنها الاجماع واطباق
العلماء في جميع الاعصار على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار فان المفسرين والاصوليين والفقهاء
والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم ابتنوا على وضع اللغات وتعيين معانيها يستندون الى اقوال
اللغويين ويعتمدون عليها ويرجعون الى الكتب المدونة فيها قد جرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم
في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته التزم به الخصم او عارضه بنص
يقابله ولم يقل هذا خبر واحد وهو ليس بحجة ولولا ان الحجية من الامور المقررة المعلومة لديهم لقدح به
عند جهلا الكل على التكثير فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع واقتحام المواقع التخاصم
عن مادة كرنا من القبيل والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء
على اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي العيان عن مؤنة البيان واغنت جلية الشأن فيه عن اقامة الحجة والبرهان
ومن اجل ذلك اعتنى الاكابر والاعاظم بجميع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة
والمؤلفات المعروفة وما نعلم ان ذلك لا يكون الا لكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء وشهد له
من الفضلاء والادباء لياخذوا منها ويصدروا عنها ولعمل الامر من التصدي لهذا الجمع والتاليف وروح
القرآن والحديث وجمع ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا به في خطبهم ومفتتح كتبهم وذلك عليه

الى ائمتهم في وضع علم اللغة وفضيلته وذكر مبادئه وخصائصه كما حكاه عن بعض الاجلة قال ولذا افتخر كثير
كابي عبيدة والمازني وقطرب وابن قتيبة والسيد والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث وغير
الحديث ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم
ان الغرض المذكور انما يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل على اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون
علم الاصمعي شرعا وتحرك الكتاب والسنة عليه بالاطلاق واجتهاد العلماء في ما لا يفيد وينبغي ان تعلم ان تدوين اللغة
قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم
ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر
من التتبع في الاخبار ومنها ما ذكره بعض الفضلاء من ان نفس الاحكام اصلا بالنسبة الى الالفاظ فانها من مقدماتها
ووجوب معرفتها متوقف على وجوب معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز التعويل
على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام اشد واعظم
واذا جاز التعويل على الظن فيها مع شدة التعويل عليه في الالفاظ كالمرتضى ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فلان يجوز في
بعض متعلقاته اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في اللغة لتطرق الخلل فيها ازيد مما يتطرق
وقد يقال لا دليل على بطلان مزية الفرع على الاصل بهذا المعنى عقلا ونقلا وان ذهب اليه كثير من المحققين في تعدي
التعدد في المزكي الراوي المخبر قائلين بان الخبر يكتفى فيه بالواحد فيلزم ان يكون مزكيه كذلك والا لزم ذلك ثم يعرف
ان الظن في الاحكام ليس باعتبار حجية المقدمات ولا بعد ان يتبع في بعض المقدمات العلم وفي بعضها الظن على انه كيف يمكن
دعوى بطلان مزية الفرع على الاصل وقد يتحقق كالقطع ببعض المقدمات والظن في غيرها والزم بعض المحققين القائلين
بعدم الحجية في اثبات الوضع بالكفاية في بيان المراد من الالفاظ وفي اثبات الوضع اذا كان من الشارع فقال لا نجعل القطع
حصول القطع في كل مسألة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي يتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف
لا وانتم تقولون انه اذا ورد خبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن
والعقل لا يجد تفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن
في الاول جاز في الثاني بالطريق الاولى وايضا لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى
في اللغة او يرد خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني انتهى واما دعوى عدم افادة خبر اللغوي
الظن فهو شيء لا ينبغي الالتفات اليه واذ قد عرفت حجيته فهل هو على حد الخبر الواحد الذي يجب فيه الاصول الى الاشكال
والذي يقتضيه النظر الاخير فان الادلة الدالة على حجيته غاية ما يفيده اعتبار الشروط وان كانت لتحصيل الظن
فيعتبر معها والا فلا وكيف يمكن اعتبارها والحال ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وعدم العدالة

اعلم انه اذا اختلف الناقلون لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لكذا وقال الاخر انه لكذا فلا يخلو اما ان يمكن الجمع بين النقلين
بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل او لا فان كان الاول فهو المتعين الجمع بما ذكر والا ففيه اشكال لما ذكره
الاصوليون من اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين
كما اذا كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب والاخر انه في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع الى
المرجحات المورثة لقوة الظن ككثرة الناقلين وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب
وغلبة الظن بضبطه وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وغير ذلك وان كان بينهما
تباين جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع
منهم صرحوا بانه للجمع على وجه الترتيب وكما في لفظ الصعيد فان جماعة منهم ذكروا انه المطلق وجه الارض والاخرين انه
لخصوص التراب او بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه الصوت المطرب والاخر انه الترجيع
الصوت ففيه احتمالات احدها التوقف … بعد فقد المرجحات وثانيها التخيير … العموم والخصوص المطلق …
الجمع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه فيبقى الصعيد مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه ترجيع
وطرب لان … الخاص في الاول واحد العامين في الثاني ناف بالتنبيه المدعى على الاخر وشهادة النافي غير مسموعة
لا … الاعلام الوجودية … هذا السيد الاستاد دام ظله وقبله العلامة … ونسب الى اهل العلم حمل العام على الخاص
في الاول والجمع بين العمومين في الثاني فيبقى الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار
على انهما من باب واحد لان الاخبار كما تتضمن حكاية قول من يعتبر قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في
الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح جار هنا فاذا يعتبر هنا جميع ما ذكر في حمل المطلق على المقيد
وبناء العام على الخاص ويضعف الاخير لاتفاق القوم على خلافه على الظاهر … مع امكان الفرق بان حمل المطلق
على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين عن المعصوم وعدم جواز التناقض في
كلامه فلا بد من الجمع وهو اولى وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان فرض صدور النقلين عن المرجع
جواز الخطاء على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطاء فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل على هذا
الاصل الا … دليله في بعض الموارد انما هو … ذلك ونمنع … المقام … ظاهر الحال …
خلاف احد النقلين ولما ذكر من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو … لا دليل عليه … كما صرح به بعض المحققين
ويضعف الوجه … بالمنع من كون التعارض المفروض من تعارض المثبت والنافي … كلا من الناقلين يدعي … خلاف …
فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا نعم يلزم منه
نفي كونه للترتيب والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا

نعم يلزم

نعم يلزم منه نفي كونه للجمع لكن … لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون
اقوى من الاثبات او يساويه نحو من نفي وجود زيد في الدار في وقت معين في مقابل من يدعي وجوده فيها في ذلك الوقت
وذلك واضح واعلم انه قال بعض المحققين قد اشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا
بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث … التمييز بينهما غالبا اذ لم يصرحوا … الا نادرا لكن
الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون الحقيقة واذا قالوا يطلق لكذا او جاء او يجيء لكذا فانما
يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكر … في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي …
تقديم المجاز وكذا كون الجمع مجازا وهو قريب انتهى ولا يخفى قوة البعيد بين المذكورين مع بعد … الحقيقة
منه وكون المقدم مجازا شايعا وغير ذلك … اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم دال على كون
اللفظ موضوعا للمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الاحاد
في العدالة والايمان ام لا اذ لا فرق بينه وبين الاخبار من اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك وقد
تكرر من الاصوليين الاستدلال باخبار الاحاد المروية عنهم في اثبات دلالة الالفاظ واذا تعارض هذا الخبر
مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه سند المعصوم دون الثاني فانه في الغالب محل … الاستعمال
الاول … هنا شيء وهو انه اذا ورد عن المعصوم دون الثاني ما يحتمل ان يتعلق باللغة …
بالشرع كما في قوله الطواف بالبيت صلاة والاثنان فما فوقهما جماعة لاحتمال كون المراد ان الطواف والاثنان
بمنزلة الصلاة والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي … حمله
على ان المراد بيان الحكم الشرعي كما عليه العلامة والشهيد والحاجبي والعضدي وحكاه العلامة عن الاكثر او على
ان المراد بيان الحكم اللغوي والوضع كما هو ظاهر اللفظ ولكن لم اجد قائلا به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي
وجماعة فيه اشكال ولكن الظاهر ما عليه الاكثر لان عرف الشرع ان يعرف الاحكام الشرعية ولانه … لتعريف
الموضوعات اللغوية … على ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ
العرفي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يلزم التجوز وهو اولى وايضا قد يستلزم التاكيد وهو ما اذا كان الخبر
متضمنا لما هو معلوم في اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى وايضا قد يستلزم …
لعرف المتشرعة نحو وضع ذلك اللفظ … الوضع بخصوص زمان الشارع دون المتشرعة ولما احتج الغزالي
بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين ولا مرجح في البين … ضعيف انا لا نعلم دليلا على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ
بما قدمناه … اعلم انه اذا فقد النص من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع الى الامارات وهي كثيرة منها التبادر
الى الذهن … القاصر … الاصوليين منع كونه امارة … اتفاقهم على كونه امارة وعليه … كثير من المطالب الاصولية

كلام في التبادر

المتوقف على النقل والرواية على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ المتحاورين عند سماعه
تجرده عن القرينة تحقيقا او تقديرا والحجة على كونه امارة ان فهم المعنى من اللفظ لا بد وان يكون لسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح
تساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او القرينة وقول عباد بالمناسبة الذاتية باطل فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فهو غير محل الفرض ولان الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الشيء الاول
فهم منه الشيء الثاني فهم المعنى عند تجرده عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم
الثاني نفهم المعنى اعترض عليه بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة
على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى
لزم الدور الثاني ان المجاز المشهور يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان المدلول التضمني والالتزامي يتبادران
وليسا بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والقيد يتبادر وليست بحقائق الخامس ان الافراد الغالبة في الاطلاقات يتبادر
وليست بحقائق والجواب عن الاول انه انما يلزم لو كان المراد تبادر الجاهل بالوضع بمعنى ان الجاهل بالوضع يستدل
على الوضع بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان الظاهر من كلام القوم ان المراد تبادر العالم بالوضع بمعنى
ان الجاهل به يراجع العالم به ويلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقى اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال
عن معناه فاذا فهم منه فهو المعنى الحقيقي على انا نمنع الدور ايضا لو كان المراد تبادر الجاهل لانا لا نم توقف الفهم
في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ بمجرده قطعا لحصول
المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا بسبب العلم بالاشتهار فضلا على العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع
اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب الفهم هو نفس الغلبة
وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال فالفهم
موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما
يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع يقينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا
موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فقط واما اذا كان بالغلبة
والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل
بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين سببا بعيدا للفهم
فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور شرط للدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار
العلم به وعن الثاني بالمنع من تبادره اما على قول ابي حنيفة وترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على قول
المعظم من التوقف على ما سبق الدوام واما على قول ابي يوسف فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فانهم قالوا لا فرق

بين المجاز

بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة وفي
غيره غيرها ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها
مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الحد لا يحتاج معه الحمل الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز في
شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة
التي يرد بها حكمها لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم والدلالة
فاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان القرينتين ههنا ان
قرينة المجاز دائما هي الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يدفع المانع عنه فان قلت ما ذكرته انما يتم لو علم الوضع
اللفظ وشهرة عارضة واما الجاهل الذي يراجع العالم بالوضع ومع ذلك فلا يظهر له شيء عند ما ثبت انه لا يرى الحمل
على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم الحقيقة ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله فيه عنده
بحيث صار من المجاز الراجح اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل عدم
الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقال له الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة نعم ان الحمل المستعمل فيه
في المحل عليه فيكون حقيقة لكن لا لنفس الحمل بل لما تبين اثر الشهرة وبالجملة نسلم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن الوجه
ح لمراجعة الى مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل يستلزم عن عدم الحمل فيق لما شك في
اولى قلنا انا لا نم ان التبادر لا يعلم الا من جهة الحمل بل قد يحصل العلم به بقرائن الاحوال ايضا ولكن نقول ان اللفظ
ان الحمل عليه ليس لاجل التبادر من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان سبب الحمل عليه مجردا عن القرينة المنفكة
لا يكون الا الوضع او الشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز
المشتهر الحق الظن بالاعم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت
الحقيقة في الغالب انما هو من جهة التبادر فيعود الاشكال اذ اغلبية الحقائق بمعنى الغالب قلت نمنع الحصر المذكور بل
ثبوت الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر غير التبادر يتحقق معها فاذا انضم ما قلناه وبعضه اتفاق العلماء على
حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا اعتبار غلبة وقوع الحقيقة وغلبتها يستلزم غلبة تبادرها
فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان الجزء لا يمكن ان يتبادر من دون تبادر الكل بل لا دلالة للفظ على الجزء
هو نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احديهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون
الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له اجزاء يفهم بعين فهم الكل فالدلالة على الكل
مغاير للدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو تسمى مطابقة والى
الجزء تسمى تضمنا نعم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل اشكل الامر ان فسرنا التبادر بمجرد الخطور بالبال

واما اذا فسّر بالتسبق للمعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي فالتحقيق انه ليس بمتبادر لانه
يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي فلا يتبادر ولانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى
المطابقي تحقيق المطلب ان فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم فهمه منه دائما وان وضع لمعنى لزومه لا لازم تخلف
اللازم عن الملزوم وهو باطل ففهمه باعتبار المعنى ولو لم يخطر اللازم بالبال حينما يخطر ذلك المعنى وهو الملزوم
بالبال ولا كل المعنى المطابقي فانه انما يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا وللتأكيد ونحوه الا اذا نقل
ولذا جعل بعض دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها الشيخ من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ بسبب
لانه سبب لفهم المعنى وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه ومن الرابع بان دلالة
المفاهيم دلالة التزامية فلا يتبادر وما يوجب كلام بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية
من التسامح ومن الخامس بانا اذا جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع من حمل اللفظ على المجاز الشايع فيحتاج
اجتنابه عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو المشهور لان الفرد الشايع انما يفهم
بعد فهم الموضوع له وهو المفهوم الكلي فيحتاج اجتنابه عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة
المجاز اولا فيه خلاف وقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن امارة له لزم انفكاك الوضع عن التبادر وهو
باطل واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية له وباللفظ الموضوع لمعنى قبل اشتهار
استعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم التبادر فيهما لحضور المعاني فيهما بالبال بالنسبة
الى العالم بالوضع نعم يتوقف تعيين المراد في الاول على القرينة والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها
وتبادرها هذا على بعض تفسير التبادر بالخطور اولا بالخطور بحيث يصح ان يراد واما لو فسر بخطوره بحيث يكون
مراد الا غير فيشكل بالمشترك على القول باجماله واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا نعم لو سلم عدم تحقق
التبادر فيهما فنقول عدم التبادر باعتبار التجوز اكثر فيلحق موضع الشك بالغالب مسئلة اعلم انه حكي الاتفاق
عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا واليه ذهب جمع من الائمة
وابن هشام واحتج عليه الشيخ كما هو الظاهر الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد
ويدل عليه ايضا ان الاستعمال فيما اذا لم يحتج حقيقة في الجملة والقول بالدخول مطلقا شاذ لا يعرف قائله كما صرح
التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كلاهما مطلوبا ولا يلزم الاشتراك والمجاز اولهما منه فتامل وقد يستدل
عليه باستلزام الكون للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه نظر لان الغاية كما تطلق على الطرف الخارج
عن الشيء كذا تطلق على الجزء الذي ينقطع الكلام عنده وحكم العلامة كما عن الرازي بالدخول اذا لم يكن منفصلا
بين الغاية وذيها وعن المعبود الحكم به اذا كانت من جنس ذيها ومن بعض الحكم به اذا لم يقابل بمن كما يقال سرت

بيان ان الغاية خارجة عن المغيا

دبكم

مسئلة المشهور بين الاصوليين ان مذهب الراوي لا يخصص العموم بناء على وجود المقتضي للعموم وهو ما وضع له
الراوي يجوز ان يكون عن اجتهاد او اشتباه والنظر فاسد لاحتمال لم يعلم بالمخصص ومن شاهد الحال ليس وجه العدول
دفعا للتهمة لانا نقول لا نمنع وجوب اظهار الوجه الا عند المطالبة فلعلها لم تحصل ولما حصلت لهما لكن لم ينقل
لان نقلها ليس بواجب على الحمل التابع فاندفع ما ذكر قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص مسئلة الباء اذا دخلت على الفعل
المتعدي بنفسه فظاهر في التبعيض عند كثير من العلماء كالسيد والشيخ وابن زهرة والعلامة وابنه والشهيدين
والمحقق الثاني والفاضل المقداد والشافعي وفخر الدين والبيضاوي والفيومي كما هو المحكي عن عبد الجبار وابي الحسين البصري
ومحققي الاصول وجمع من الائمة العربية لانها حينئذ مستعملة لفائدة لان زيادتها مخالفة للاصل ولا يستقيم التبعيض
لصحتها الاتفاق والمتبادر منها بدونها وعدم صلاحية معنى آخر غير التبعيض واما ارجاع الفعل المتعدي بنفسه الى
اللازم بالتضمين كما فعلوه في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم فلا يخفى بعده وكونه مخالفا للاصل نعم لو منعنا
من مجيء الباء للتبعيض في لغة العرب كما اتفق سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وابن جني وجماعة من الاصوليين
اتجه ذلك لكن قد حكي التنصيص على مجيئها له عن كثير من اللغويين كابن قتيبة وابي علي الفارسي والاصمعي
وابن كيسان وابن مالك والفيروزآبادي والكوفيين واكثر النحاة والمفسرين بل وابن جني ايضا واسند العلامة
وابنه والشهيد نفي ما ذهبوا اليه من ظهورها فيه الى النقل من اهل اللغة ويظهر من الشهيد الثاني في الروض
ان الناص على مجيئها له بريد الحقيقة والمثبت مقدم على النافي لا سيما اذا كثر الشواهد عليه فانهم استشهدوا
على افادتها له بقوله تعالى عينا يشرب بها وقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت الحنفية ذلك قال الكرماني بعد نقل
انكار سيبويه وابن جني انها انفياه هو واصحابهما البصريين قال وصرح بذلك ابن جني والصحيح الذي رواه
المشايخ الثلاثة عن زرارة عن مولانا الباقر عليه السلام قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس
والرجلين فضحك ثم قال يا زرارة ان الله ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الراس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث جمع من الاصحاب في كون الباء في الاية للتبعيض وقد
حكى الشيخ وغيره من اصحابنا النص على انها فيها للتبعيض مسئلة منع جملة من المحققين من دلالة الجملة الخبرية
المستعملة في الانشاء على الحرمة والوجوب لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما
يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب الا مرجح والجواب ان المقامات الطلبية الحرمة والوجوب لانه
اقرب المجازات الا يخفى بل صرح محققو اهل البيان فيما حكي عنهم بان دلالة التهاني تلك المقامات على الاهتمام بالطلب
اشد واكد من دلالة الامر والنهي الصريحين عليه لانه اشار الى قولهم ان البلغاء يقيمون في مقام الانشائية بصيغة
الخبر لانه اكيد على الاتيان بما طلب منه كقولك لصاحبك تاتيني غدا بلفظ الخبر

بيان ان مذهب الراوي لا يخصص العام

بيان ان الباء اذا دخلت على المتعدي

بيان ان الجملة الخبرية لا تدل على الوجوب

بيان ان الباء للتبعيض

مقام النهي بلفظ الامر فيحمله بالطف وجه على لزوم الاتيان لانه لو لم يأتك غدا صرت كاذبا بحسب الظاهر لان كلامك
في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهر في الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا نكتا اخر وبالجملة التامل
في دلالتها على الوجوب والحرمة مما لا ينبغي كيف وكثير من الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة من نحو هذا ولذا اعترف المحقق
البهائي لا تسمع تامله فيه في موضع من حبل المتين اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة فلا يعم غيرها
مطلقا ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر كما في النهاية خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري محتجا بالتسوية
اذ المحقق حكم الخطاب في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل
ومجرد ثبوت الحكم في غير محل الخطاب لا يصلح لما ذكر وحجة المخالف ان ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل
ولا دليل سوى هذا الخطاب والاصل والجواب ان الحمل على المجاز يفتقر الى دليل وليس في الا الاصل فان قلتم لعله كذلك
عنده بالاجماع قلنا نجيب بمثله من حيث ان الاصل لا يعارض لمزيد النزاع ظاهر فاذا عرفت هذا فاعلم ان اللفظ
العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجال فلا يتناول النساء وكذا العكس اتفاقا كما في منتهى اللبيب وشرح المختصر
للعضدي وصاحب كشف الرموز واذا كان شاملا لهما وضعا ولا تظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من الناس فانه يعم
واذا كان مما يفرق فيه بالعلامة بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق ما فيه علامة التانيث
نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور اجماعا كما في منتهى اللبيب والنهاية والمبادي وشرح فخر الاسلام وغاية المبادي
وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا واتقوا فاختلفوا في شموله للاناث من غير قرينة فذهب العلامة
في النهاية وشرح المبادي والسيد عميد الدين في منتهى اللبيب والشهيد الثاني في التمهيد وفخر الاسلام في شرح المبادي
وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والتلويحي والاسنوي والآمدي في الاحكام كما عن الشافعي والشافعية واكثر الاشاعرة
والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى عدم الشمول وانه يختص بالذكور وفي غاية المبادي وشرح المختصر للعضدي
وغيرهما انه مذهب الاكثرين وذهب الشيخ ره كما عن الحنابلة وابن داود والظاهرية الى الشمول وعدم الاختصاص قال الشيخ
وهو الظاهر من مذهب اهل اللغة ويظهر من المحقق في المعارج التردد في المسألة والحق الاول لوجوه الاول انه ثبت
بالاجماع كما حكاه العضدي وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع المذكر وثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه
العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير الواحد وتضعيفه وهو للتذكير فقط اتفاقا كما حكاه التفتازاني والآمدي
في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المكرر مثله كذلك والا لزم الخلف فهي بهذا الاعتبار هذه الصيغ اما ان
موضوعة للذكر خاصة كما ادعى العضدي الاتفاق عليه او للاناث كذلك او للمجموع منهما او لكل واحد منهما بالاشتراك
اللفظي او المعنوي بينهما والمجموع منهما تارة والذكور خاصة اخرى او لا يكون لشيء مما ذكر والاخير باطل اتفاقا
كما حكاه السيد عميد الدين فوجب ان يكون لواحد مما ذكر والثاني باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الثالث

اذ لو كانت

اذ لو كانت لها لصح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الرابع اذ
لو كانت مشتركة لفظا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة المعينة على ارادتهن واللازم
باطل قطعا فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا
لو كانت مشتركة لفظا لتوقف عند اطلاقها في ارادة الذكور والاناث لانه من لوازم الاشتراك الا مع القرينة المعينة لاحد
معانيه عند الاطلاق والمعلوم خلاف ذلك بل يفهم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا غير ومنه
ومن عدم جواز اطلاقه على الاناث حتى على من توقف في ارادتهن والذكور وعدم كون الاشتراك اللفظي على وفق الاصل
يتضح وجه بطلان الخامس والسادس ويزيد الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم نحو المسلمين الى الذكور والاناث
باعتبار المسلمين على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت مشتركة معنى لصح ذلك لانه من خواص المشترك انه لو كانت
شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث منه بان يقول اهل الجاهلين الا زينب ويصح ان يقال
اهل الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك الرابع قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات ولو كان لفظ المسلمين والمؤمنين شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن التصريح باتيانها بالعطف لقبح التكرار
فان الاختصار في كلام الفصيح احسن ولا يليق في ذلك الا العدم الشمول اعترض العلامة بان ذلك من باب عطف
الخاص على العام وهو جائز اذا تضمن فائدة والفائدة هنا التنصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن فهو للتاكيد
كما في عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات والجواب ان فائدة التاسيس اولى من فائدة
التاكيد الا ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لانه الافادة بطريق النصية دون الظهور
تاسيس لا تاكيد لانا نقول ليكن هذا لانتفاء ليس لتقوية الاول بل لدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد كما صرح
التفتازاني ثم من قيل ان مثل هذا لا يعد من التاكيد لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة اخرى من تنصيص او تنبيه على زيادة
فضيلة او نحو ذلك وفيه انه لا فائدة بعد وضوح كون المال الى التاكيد ثم انه لو تم انه لتكثير الفائدة
فلا يعارض ونحوه اولوية التاسيس كما لا يخفى ثم الخامس ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن
ما نرى الله تعالى ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات ان نفيهن مطلقا مع كونهن من ذوات والتزامه تقريره على ذلك
تعالى عقيب ذلك قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات اوضح شاهد على المطلق وروي عنها ايضا انه قال ويل للذين يمسون فروجهم
لا يتطهرون ولا يتوضأون فقالت له عائشة هذا للرجال فلا للنساء فجوابه عن الجمع لما اتجه السؤال ولما التقرير
وبالجملة هاتان الروايتان ظاهرتان الدلالة في المطلوب ولكن لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما او لاشتمالهما
الا انهما يصلحان للتاييد بعد ثبوت اصل المطلب بادلة واضحة وبراهين قاطعة السادس نحو قوله تعالى اذا قمتم

على التساوي من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة يكون مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يعلم ان فيهم الاناث
لجواز ان يكون الجميع ذكرانا فمجرد ذلك يكفي في الحكم بشمول الخطاب المذكور للاناث اللهم الا ان يكون من باب الخصوص
موضوع المخاطبة الذكور والاناث فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات ولكن المعلوم ان الخصم لا يقول بهذه المقالة
الخطاب الغيب او لا نسلم ان اهل اللغة على صحة تغليب التذكير بارادة الاناث لو اجتمعا ولو كان الذكور واحدا والاناث متعددة
وقد وقع كثيرا وبالجملة المعروف من اهل اللسان تغليبهم الذكور على الاناث عند اجتماعهما قال الله تعالى اذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحواء وابليس وثانيا بانه قد ورد
الكثير من الشرع بخطاب الذكور مع انعقاد الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلو لا دخولهن في الخطاب
لما صح الاستدلال به في تلك الاحكام وثالثا بانه لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء
بغير قرينة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما والجواب عن الاول بانه ليس من محل النزاع اذ غاية ما استفاد
من نصهم صحة الاطلاق وانه اذا اريد التعبير عن الفريقين بلفظ واحد وجب ان يؤتى بلفظ التذكير لاصالته
وفرعية مقابله وهذا شيء نقول به ولكنه مجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه وفيه النزاع لا يقال الاصل في الاطلاق
الحقيقة فلا يحمل على المجاز الا بالدليل لانا نقول لم يرد الاستعمال الا دالا بقرينة على الحقيقة مع انه هنا يرجع على الحقيقة
لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز لا سيما في المقام اذ لا نزاع في تلك الصيغ حقائق في الذكور
فلو كانت لهم وللاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث حينئذ
للاقتداء بل انما نقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير وعن الثاني اولا بانه قد وردا من الشرع
بخطابهم مع انعقاد الاجماع على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة وثانيا بان المشاركة انما ثبت من الخارج اما تحقق الاجماع
عليها كلمة الاثمة او ورد دليل على عدمها او يتحقق في المسائل التي حكم فيها بالمشاركة وبالجملة هي ليست مقتضيا
الخطاب وسلمنا عدم امكان دعوى اغلبية تغليب الذكور بالاناث في الخطابات الشرعية حتى يحكم بدخولهن الشك فيه
بناء على انه مجاز شايع فيرجح على الحقيقة المرجوحة لان الظن يلحق الشيء بالاغلب على انه لو سلم ذلك فالحكم لا يخرج
عن الاشكال وقد ذهب اكثر المحققين الى التوقف في الحمل على المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وعن الثالث بمنع المبادرة
ثم بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة على الاتحاد على المختار فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب
الذكور ومشاركة الذكور في الحكم المستفاد من خطاب الاناث فيه خلاف فعن بعض المتاخرين نفيهما لان القاعدة الاصل
وعن بعض الميل اليه وما فيهما انا لم نجد كونه بما كان بناء على ان الاجماع وقع او ان من الاستقراء وتتبع تضاعيف الاحكام
يظهر ذلك او بما روي من الرسول انه قال حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قال ولكن التوقف في هذا الاصل مجال
التامل فان الاجماع هل وقع كذلك فلا بد من التامل وان الاستقراء اي شيء يفيد والتامل في الخبر بحسب السند

والدلالة

والدلالة بان المراد لعل الجماعة التي يكون صنفا اي جماعة ذلك فيه لانه لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة
وهو لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما واضح على انه لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا يحصى كثرة هذا مع ان السند الاقوى
انتهى كلامه في الخطاب مقامه وفيما ذكره كفاية في هذا الباب **رسيلة** اذا اختلف الاحكام في كون الشيء هل هو واجب كفائي
او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه في الجملة كالامر بالمعروف فهل الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه
النظر هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب بجميع من استجمع شرائط التكليف متفق عليه لان القائل
بالوجوب الكفائي يعترف بذلك ولكنه يدعي ان قيام البعض يسقط عن قيام الكل واما اسناد بعض على الواجب الكفائي
من تعلق الخطاب بواحد مبهم فضعيف لم يقل به احد من اصحابنا على الظاهر فاذن يحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام
احدهم الى دلالة والاصل عدمها فيستصحب الحكم الا ان ما ذكره من تعلق الخطاب بالجميع واستصحابه انما يسلم فيما اذا لم يعلم
بواحد مع استجماع الكل لشرائط التكليف ثم قام به بعض اما اذا علموا او ظنوا بتحقق السبب الموجب بعد قيام بعضهم
فلا نسلم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول اذا ثبت التكليف على الجميع فان علموا او ظنوا بقيام البعض في الجملة
فيسقط عن الباقين فان قلت بالفصل الانق هذا ينقلب عليكم لانه اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا او ظنوا ذلك في الجملة
فلم يثبت على الباقين لانا نقول بعد الاجماع على ان جميع الصور لها حكم واحد لا بد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة
البراءة فان الاول متقدم والاخير ناف باعتبار عدم الدليل فيكون الاول مقدما ويؤيده غلبة الوجوب العيني
على الكفائي في الشريعة هذا كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع واما اذا كان مستفادا من الخطاب فلا بد
من ملاحظة دلالته فان كان من قبيل الامر فالاصل انه الوجوب العيني لانه الظاهر منه عند الاطلاق **وسيلة**
اذا اختلف الاحكام في حكم شيء في عبادة من صلوة او صيام او وضوء كالاختلاف في القراءة في الاولتين فان
الاختلاف في اصل وجوبه وعدمه او في جزئيته وعدمها مع تسليم الوجوب في الجملة او في ركنيته وعدمها
مع تسليم الجزئية في الجملة فان كان الاول فلا اشكال في اعتبار مفهومها فان توقف تحققه عليه فلا شك
لتوقف الامتثال عليه وان الامر بالكل امر بالاجزاء وان لم يتوقف بل يتحقق بدونه كتحقق الصلوة بدون القراءة
فلا شك في عدم وجوبه ولو تمسك في وجوبه بدليلات الخارج وجهه واضح وان شك في التوقف في عدمه
الاتيان به فلا بد فان اشتغال الذمة ثابت فهو يستدعي البراءة اليقينية الغير الحاصلة الا بالاتيان والفرق بين
وجوبه في الصورة الاولى فان وجوبه فيها بالاصالة وهنا من باب المقدمة ولا يخفى انما ذكرناه القائلين
بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة والقائلون بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة واما الخلاف
في اصل تخصيص المفهوم فالاولون بنوا على اجماله ولذا يحكمون بوجوب الاتيان بكل ما يحتمل دخوله في الماهية
وغيرها والاخرون بنوا على بيانه ولذا يحكمون بعدم وجوب كل ما خرج عنه الا ما خرج وبالجملة كلما خرج عن

المفهوم فالاصل عدم وجوبه الا ما قام الدليل على وجوبه وان كان الثاني بعنوان الوجوب في الجملة فقد يثبت وان كان او بقطع
خارجا عن المفهوم وكون شيء كذلك كونه جزءا فمقتضى الاصل عدم الجزئية سواء كان الوجوب وجوبه بالاجماع او بالامر نحو
اسجد في الصلاة او تابع في الوضوء او اقرا بعد التكبيرة او بادر الى غسل اليد بعد غسل الوجه لان الاصل بقاء
اطلاق الامر بالماهية وغاية ما استفيد مما دل على وجوبه الوجوب في الجملة بمعنى ترتب العقاب على تركه لا الجزئية
للمامور به حتى يلزم من تركه فساده وعدم الامتثال به ولهذا سلم بعض الاصحاب ان الموالاة العرفية واجبة ولكن
الاخلال بها لا يفسده بل يترتب عليه العقاب وقد يقال الغالب في كل ما يجب في عبادة الجزئية فيجب الحاق محل الشك
به ولكن هذا موقوف على حجية مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية كما هو مقتضى مقالة من قال بان الاصل حجية
كل ظن الا ما خرج واما من قال ان الاصل عدم الحجية الا ما ثبت فليس هذا له الا ان يعول على الاصل وعليه فالتحقيق
ان يقال الواجب في العبادة لا يخ اما ان يكون وجوبه على الترتيب بمعنى انه لا يجوز الشروع في غيره الا بعد الاتيان
به دون عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف بل لا يرتفع التكليف به الا بابطال العبادة او بالاتيان
به كما في القراءة فانها انما تجب بعد التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يقدح الا اذا بطل العمل
او لا يكون وجوبه كذلك بل بمجرد عدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كالموالاة في الوضوء فان عدم المبادرة
يقتضي ارتفاع التكليف لعدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال به يقتضي البطلان لان الاخلال
به اما ان يكون بالاشتغال بالاجزاء المتراخية او بالاشتغال بما هو مناف العبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان
واضح اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مامور به لانه لو كان مامورا به فاما حين الامر بذلك او لا
وهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يات به والصحة في العبادات عبارة من
موافقة الامر واما على الثاني فواضح لاشتغاله بالمنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية انما يلزم
في حال العمد واما في حال السهو فلا دليل عليه لانه يرتفع التكليف بذلك الواجب فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سليما
عن المعارض وان كان الثاني فالاخلال به لا يقتضي البطلان لارتفاع التكليف بمجرد عدم المبادرة فيبقى التكليف
بالباقي سليما عن المعارض نعم لو قلنا باصالة الجزئية كما هو الظاهر من الفاضل التوني والوافية تعين البطلان لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل ولكن لا دليل عليها الا الاستقراء وقد عرفت ما فيه ولذا امتنع مما ذكره شارح السيد
صدر الدين لا يقال كيف لا يحمل المطلق على المقيد لانا نقول ليس هذا محله فان المطلق انما يحمل على المقيد فيما اذا
ورد مطلق نحو اعتق رقبة ومقيد نحو اعتق رقبة مؤمنة واجتمع الشرائط المعتبرة فيه منها اتحاد التكليف وليس
المقام من هذا القبيل لان الاصل التقييد غير معلوم فافهم وان كان الثالث بمعنى ان الجزئية فقد ثبت في الجملة
وان الاطلاق قد تقيد ولكن شك في كيفيته بمعنى ان الاخلال به مطلقا او زيادته كذلك هل يوجب الفساد ام لا الكلام في الركنية

ركنا او لا يكون

ركنا او لا فلا يكون ركنا فالذي يقتضيه التحقيق ان الاصل عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم الاتيان
بالمامور به على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما ذكره جماعة والدليل على الاول ظاهر اذ مع
الحصول الامتثال ولم يات بالمامور به لان المفروض انه ماهية مركبة وقد انتفى جزئها فينتفي اصلها لان انتفاء
المركب كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء كذا يكون بانتفاء جزء منها لا يقال الاركان الاربعة مما ذكر يسقط التكليف
بالصلاة عند التعذر من الاتيان بشيء من اجزائها الواجبة كالقراءة وهو خلاف الاجماع ولازم
اعادة الصلاة لو ترك شيء منها سهوا وهو خلاف الاجماع وكيف يمكن الحكم بالصحيح عدم الاتيان بالمامور به
على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل على الصحة في المقامين اما في الاول فلان الامر بالصلاة
الفاقدة للاجزاء المذكورة بعد التعذر وعدم الاتيان في الصلاة المشتملة عليها انما الصحة باعتبار موافقة هذا الامر
بالصلاة المشتملة عليها ولولا هذا الامر لكان الاصل الفساد وسقوط التكليف فلو اذا كان المقيد للاطلاق
قطعيا لما اذا كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما تحقق من الاجماع وجوبها في حال
التمكن واما اذا لم يكن فلا يتم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا ما تحقق فيه الاجماع لا يقال ان
المقيد للاطلاق ان كان قطعيا فمقتضى الاصل الحكم بالفساد بانتفاء المقيد لشهادة العرف بذلك الا ترى انه
لو قال اشتر باللحم ثم قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يعد ممتثلا ولو كان مجملا وان كان اجماعا
فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا انما يثبت فيه الجزئية بالاجماع لا صالة بقاء الاطلاق فقد يمنع الثاني فالحكم الشارع
بالصحة والاستشفاع ان فرض الصحة في العبادات انما يسقط القضاء والاعادة كما هو مذهب الفقهاء واما ان فرضنا
موافقة الامر كما هو مذهب المتكلمين فربما اشكل الامر لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة على
هذا التقدير باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة منع في النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة وهو
في محله ومن هنا يظهر بطلان ما استدل به بعض بصحة الصلاة في الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلاة من ان الامر
يقتضي الاجزاء لان الامتثال الواقعي هو المقصود وليس للامتثال الظاهري تاثير بعد انكشاف الفساد في الواقع وسيلة
اذا اختلف العلماء على اقوال لو كان بعضها يدخل في بعض كالاختلاف في حد الخمر فقال قوم ثمانون وآخرون اربعون
وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانمائة وقيل على الثلث وقيل على النصف ولم يكن حجة شرعية على صحة شيء
من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل حجة ولا بل يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي
التحقيق هو الاول وعليه المحقق والعلامة والشهيد والبيضاوي والرازي في المعارج والنهاية وكوف والمنهاج
والمحصول كما عن الشافعي خلافا لما حكاه في المعارج عن قوم فانكروا ولنا على الاول الاجماع قد حصل
وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه مع زيادة والمختلف في الزائد والبراءة الاصلية نافية له فيثبت الاقل

بحث الاخذ بالاقل

بالاجماع وينفي الزايد بالاصل لان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الاكثر وقد تقرر ان مع عدمها يكون
العمل بالبراءة الاصلية لازما لا يقال الذمة مشغولة بشيء وقد اختلف فيما تبرأ الذمة في الاقل خلافه وبالاكثر تبرأ
الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا لطلب البراءة الذمة لانا نقول لا نسلم الاشتغال مطلقا لان الاصل دال على خلوها فلا
الا مع قيام الدليل وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال
المجرد وللاشتغال بالاقل فيكون الاشتغال بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل لا يقال فان لم يثبت دلالة
على الاكثر فانه من الممكن ان يكون دليل عليه ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان العمل بالاكثر احوط لانا
نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل ولا يوجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة
وهو خلاف ما اتفق عليه من يعول على البراءة الاصلية مع عدم العثور على الدلالة الشرعية ويتفرع على ما ذكرناه كثير
من المسائل الفقهية منها انه لو تيقن باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم
تمام المقدار الا انه يعلم بعضه كان يعلم باشتغال الذمة بالعشرة وشك في الزايد عليها وقد صرح بعض اصحابنا بوجوب القضاء
حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققناه وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار ثم نسيه وحصل الشك
وفيه نظر ومنها انه لو تعدى بالدابة المستأجرة فتلفت فانه يلزم القيمة بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي
قيمة يوم التفريط او قيمة يوم التلف او اعلى القيم من حين التعدي الى حين التلف ونحو هذه المسئلة كثير في الكتاب
واللازم على ما ذكرناه هو الاخذ باقل القيمتين اللهم الا ان ينعقد الاجماع على بطلانه ويتحصر الاقوال الثلاثة
المذكورة فان اللازم القول الاخير تحصيلا للعلم بالبراءة معه **مسئلة** اعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ان كان بيانا لمجمل كلام في افعال النبي
اعتبر على جهة المبين فان كان بيانا للمجمل الواجب علم انه كان على الوجوب في حقنا او المندوب كان في حقنا
كذلك ايضا وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم العلامة وقال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل
بمجرده بل هو اتباع المبين وقد يكون لصفة الفعل لا لوجهه وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه به كوجوب الوتر
وكان غير جبلي لانه مباح له ولامته بلا خلاف ولم يعلم ايضا خصوص الوجه الذي وقع عليه من الوجوب [illegible] الوجه
او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنتف بعصمته فاختلفوا فيه فقال ابن سريج كما حكي عنه
وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والامام يدل ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب
في حقنا وقال مالك يدل على الاباحة وقال العلامة والحاجبي والبيضاوي يدل على الندب ان ظهر قصد القربة
والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول وعلى الجواز ان كان الثاني
وقال المحقق في المعارج والاولى التوقف وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي
والتحقيق ان يقال ان فعله لا يخلو اما ان يعلم عدم اختصاصه به او لا وعلى التقديرين اما ان يظهر منه قصد القربة

او لان

او لا فان كان الاول ولم يظهر منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان المشترك بين الواجب والندب لكن ان قام
دليل من الخارج على احد الفصلين فهو والا فالحكم الظاهر بالنسبة الينا الاستحباب لتيقن الرجحان والاصل عدم الوجوب
فالقائل بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعضهم فالحق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على
الاستحباب بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه كان معارضا فلا فالا فلا وان كان الاول ولم يظهر منه
ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز لكن الكلام كما سبق وان كان الثاني فلا يدل على حكم في حقنا اصلا لان الاصل عدم
الاشتراك ولا يعلم من الرجوع الى الاصل والادلة الخارجية اللهم الا ان يعارض بغلبة الاشتراك فيرجع الكلام
الى التعارض الاصل والظاهر وتحقيقه في مقام اخر احتج القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والعقل اما
الاول فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل كما انه حقيقة في القول المخصوص والمشترك يدل
على معانيه ولو منع تناوله للامر الاجمالي فمقتضاه التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا للبراءة الذمة عما
اشتغلت به والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب الموافقة وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة ومعنى وقوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم فله اسوة حسنة ولازمه
بعكس النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله تعالى واليوم الاخر وهذا نوع وعيد وزجر وهو دليل الوجوب ومنه
ايضا قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل فعله ونحوه قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ولا اصرح منه في الدلالة
على وجوب الاتباع لدلالته على التلازم بين محبة الله واتباعه والاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب ومنه
قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا فيجب اخذه للامر به واخذه هو الاتيان بمثله ومنه قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله اطاعة له فيجب ومنه ايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه تعالى انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا
لحكمه ومن الثاني ما روي من ان ام سلمة سألته عن قبلة الصائم فقال عليه السلام الا اخبرتها اني اقبل وانا صائم وما روي
انها سألته عن الغسل فقال عليه السلام اما انا فيكفيني ان احثي على راسي ثلث حثيات ومن الثالث ان الصحابة
خلعوا نعالهم لما خلع وفصل الماء رجوعهم الى عائشة بعد اختلافهم في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت بان النبي
اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صاروا الى وجوب الغسل بمجرد فعله ومن الرابع وجوه الاول انه احوط لانه
اذا كان واجبا فقد تخلص المكلف بالاتيان به من عقابه والا فلا حرج عليه فيما فعل واما الثاني فلانه صلى الله عليه وآله
الواجب الثاني ان تعظيمه واجب والاتيان بمثل فعله تعظيم له لشهادة العرف فيجب الثالث ان افعاله حق
فاذا تركت لزم تركها او هو الخطاء والواجب التحرز عنه الرابع ان مثله وان احتمل الوجوب والندب في نفسه لكن
احتمال الاول اولى لان الظن مرجح الراجح وهو الاكمال وهو المراد الخامس ان كونه نبيا يقتضي وجوب اتباعه مطلقا

والانفع عند الشافعي ان فعله ﷺ بمنزلة قوله في البيان والاجمال وغيرهما فكما ان القول اذا اطلق مجردا عن القرينة
يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول ولذا كان بيانه اقوى الدافع الدوري الجواب عن الاول
بالمنع مر ولا دلالة للآيات الشريفة على المطلوب اما الاولى فلانا نمنع كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة
في القول المخصوص لا غير كما عليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه مجردا عن القرينة سلمناه لكن المشترك لا ينزل
على كلا معنييه من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدهما والقول مراد هنا قطعا للدلالة قوله تعالى لا تجعلوا
دعاء الرسول الآية فالفعل غير مراد لذلك سلمنا انه ينزل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن التحذير عن
مخالفة الفعل انما يتوجه اذا علم وجوبه لا مطلقا لان المخالفة كما صرح به في المعارج والعدة والنهاية هي العدول عن
مثله اذا وجب الاتيان به لم يسم العادل مخالفا ولذا لا يقال الحائض انها مخالفة للنبي ﷺ في ترك الصلاة سلمنا صدق المخالفة
ولو لم يعلم الوجه ولكن لا بد من اعتبار الوجه بخصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد قال
الاصوليون مخالفة كل فعل بفعل نظرا الى الاطلاق الا ما قام الدليل على جوازه والجواب ان هذا حسن لو كان الضمير في امره
راجعا الى الرسول ﷺ وقد يمنع منه لاحتمال الرجوع الى الله تعالى لانه اقرب بل هو المستفاد من سياق الآية الشريفة صدرا
وذيلا الحث على طاعة الرسول فيما فيه عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول يمنع التنافي بل العود اليه مؤكد لذلك لانه
لحث على طاعته حذر عن مخالفته تأكيد الحث على المتابعة ثم لو تنزلنا فغايته الامر الاجمال وهو ينافي الاستدلال
واما الثانية فلانا نمنع دلالتها على الوجوب فان الظاهر منها التحريم لكم عدمه لان الذي يناسبه عليكم ولذا استدل به القائل
بالندب وقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد لان رجاء الله تعالى كما يكون في العفو كذا يكون في التوبة كذا ذكره
الشيخ كما عن الحلي وقال القاضي في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكي كلا على الاول
عن ابن عباس وحمله على الثاني سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نسلم ان التأسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول ﷺ
بل الاتيان بمثل الوجه الذي فعل لانه فعل كما صرح به جمع كالمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والمبادي والامام وغيرهم
منهما وما ذكرنا يشعر الآية الشريفة التأسي على ما ذكره جماعة كالمحقق في المعارج والشيخ في العدة والعلامة في تهذيب
ان الاتباع مثل التأسي في اعتبار جميع ما يعتبر فيه قال العلامة وانما شرطنا في الاتباع ما شرطناه في التأسي لان الرجوع
فيه الى ما ادخل وصنا به بالمتكلم متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة عرفا وان لم نعلم بالوجه ويرشد اليه جواز
انعام المنتفعين بالمتبوع لصدق المتابعة مع المخالفة في الوجه والحق على ما هو المعتمد ان المتابعة في العقل
واجبة قطعا والمراد بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما الاتيان بمقتضاه من وجوب او ندب او غيرهما وحمله
على المتابعة في الفعل ولا كان المشترك منزلا على معنييه من غير قرينة فان الظاهر ان لفظ المتابعة مشترك
القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر القدر المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ والعلامة من ان الامر بالمتابعة

يقتضي

٦٦

يقتضي وجوبها في كل ما يتحقق فيه المتابعة الا ما خرج بالدليل كما لو علم باباحة ما فعل او ندبه لا يقال تمنع ان المتابعة في القول
ما ذكره فالمتابعة في القول هو التلفظ بمثل ما تلفظ الا العمل بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة وقد صرح به بعض المحققين
فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول لا يستلزم امرا واحدا لا ما مر مما طلب به فتعين الحمل على المتابعة في الفعل
لانا نقول هذا خلاف الظاهر فان المفهوم من المتابعة فيما ذكرنا وان سمي ذلك اطاعة ايضا وما ذكره يرجع في التحقيق
الى المتابعة في الفعل سلمنا الاشتراك المعنوي لكن لا يستقيم الا ما يتجه لو كان الضمير عائدا الى الرسول ﷺ واما اذا
رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح وحينئذ لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف
واما الرابعة فلان المراد بما اتاكم ما امركم به بقرينة قوله وما نهيكم المقابل له ولا الاختل النظم فينافي الفصاحة الواجبة
رعايتها في القرآن الا ان يجعل تركه الفعل نهيا عنه كما جعل فعله امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع ان الظاهر
استدلالهم بلزوم متابعته في الترك الغير المعلوم وجهه ثم انا نمنع موجوبية اتاكم على فعله ﷺ واما الخامسة فالمنع من
تحقق الاطاعة اذا فعل مثل فعله ﷺ لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا يتحقق الا بعد ثبوت التكليف ولا لزم وجود فعله
عليه من النزاع واما السادسة فلان غايتها الدلالة على ان فعله يدل على الاباحة قطعا وهو غير الوجوب والجواب
عن الثاني بان الحديثين لا ينهضان حجة لاثبات حكم مخالف للاصل لضعفهما سندا وقصورهما دلالة والجواب عن الثالث
بالمنع مر تحققه ولو سلمناه فلا نسلم انهم فعلوه وجوبا وعلى تقديره فلا نسلم انهم فعلوه لاجل فعله لاحتمال انهم
بعموم قوله ﷺ صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو ذلك او خصوص او علموا
وجهه والخارج كما في فهمهم من جواب عائشة الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا بد منه لان
المخالفة يدل على حصوله كلية وان الاجماع كاشف عنه ونحن نمنعه ونقول يجوز حصوله فيما تحقق فيه الاجماع لا غير لا يقال
قولكم يلزم منه ان يدعى كلما تحقق فيه ذلك بيانا ومواضع الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة ولا كذلك قولنا
لانه لا يلزم منه الا بيان واحد فهو اولى لانه اوفق بالاصل لانا نقول هذا معارض عليكم في المواضع التي انعقد الاجماع
على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول ببيانات كثيرة على قولنا لجواز ان يكون بيانا واحدا مخصصا بموارد الاجماع
وعن الرابع بالمنع من نهوض الوجوه المذكورة على مدعى الخصم اما الاول فلمنع وجوبه كلية بل انما اذا لم يعلم الوجه ويكون
التكليف في الجملة ثابتا ونشك في المكلف به وكلا الشرطين منتف في المقام لاحتمال انتفاء ذلك به فالتحريم
او لاحتمال كونه مسنونا او مباحا فيه وجوبه وهو حرام كذا قيل ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به واما الثاني
فلمنع كونه تعظيما بل قد يكون خلافه سلمنا لكن لم يقم حجة لا من عقل ولا من نقل على وجوب تعظيمه على العموم بل قد
نعظمه كما في ذكر اسمه نطقا او كتابة فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك واما الثالث
فلمنع الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله لان ما عدا الواجب والحرام كالاهما فيه حق وفعله يحتمله على ان الاتيان بمثل فعله

يحتمل الخطر الاحتمال الاستحبابية واما الرابع فللمنع من ان التقصير حال الوجوب كيف وقد قيل ان الغالب في افعال الرسول صلى الله عليه وآله
عدم الوجوب ولئن سلم انه قد يترك في بعض الاحيان الا انه لم يدم عليه حيوة فتعارض فنقول ليحمل ما ذكرتم من ان الاحتمال
الا الاكمل فيلزم اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من الملازمة لتغاير زمانا الفعل والترك فنقول هذا حسن لو كان
للزمان مدخل فيهما او قد يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر واما الخامس فللمنع الملازمة بين النبوة ووجوب الاتباع في الافعال
الا ما دل منها على حكم يختص لان الشرع يبتنى على رعاية المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين وان اختص باشياء
وليس لنا فيها مشاركة واختص جماعة من المكلفين باشياء ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والحائض والطاهر وغير
ذلك والتنفير المشار اليه ممنوع بعد ملاحظة ما ذكرناه كيف ولو صح بان افعاله المختصة به موجبة له لحصل قبلنا ذلك
ولا يصلح مع قولنا شبهة كالنقل التنفير لما لم يحصل بالمخالفة في فعل ان افعاله او بالمخالفة في جميعها والاول
تحققها بما التصريح والثاني غير متحقق لموافقته له في الجملة من الافعال واما السادس فللمنع عموم المتراد التحقيق
انه لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم وجوبها اذا لم يحصل ووجه فهم الدلالة الكلام فيما اذا علم الوجه
في الاول اللغة وفي الثاني الامارات الخارجية هذا كله فيما لم يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله … واما اذا علم به فقال
الشيخ ابو جعفر الطوسي في العدة يجب اتباعه في ذلك الا ما علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه
على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته
لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة في النهاية والتهذيب والمنتهى والسيد عميد الدين وفخر المحققين والحاجبي والعضدي
كما عن ابي الحسين البصري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين خلافا لما عن بعض الناس فانكر ذلك والمحكي عن ابي علي بن خلاد المعتزلي
فاوجب الاتباع في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف والبعض بل ظاهر المحقق في المعارج احتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى فزوجناكها الاية الثاني
الاجماع من الصحابة كما ادعاه في العدة والمنتهى وغيرهما على الرجوع الى افعاله في تعرف الاحكام واجاب المحقق عن الاول
بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق بالمرة الواحدة وقد نمنع انقضاء على وجوب التأسي في بعض الاشياء وعن
الاية الثانية بان هذا انما يتم لو كان العرف يقتضي وجوب التأسي في كل الامور وهذا لا يتم لان التأسي بفلان في الافعال اذا
كان السبق له في كل امر ولانا نقول هذا ممنوع فلا بد له من دليل انتهى وفيه نظر اما الاول فلما مر من ان المقصود من احد الناس
والاتباع الظاهر في … اما الركون باتباعه في جميع الافعال الا ما … او دليل بعين … للاتفاق عليه … وهو
ابعد من عبارة الشرع في … بل انه … وكان … ولا انه … وقولنا التأسي في جميع
الاشياء يفيد التأكيد ولتكرر لما السامع الفائدة وقولنا وهذا … ولا نسلم … استفاد من التأسي
المطلق والمتابعة المطلقة وهذا الدعي مطلق بل هو متعين اما اذا قلنا التأسي بفلان فلا انه يفيد العموم اذا لم يرد

انه يطلق

انه يطلق وذلك اذا كان فلان قدوة في جميع الاشياء والنهي والخروج على … بفلان كما لا الشريفة على وجوب التأسي
كما تقدم اليه الاشارة الا ان … اكثر واما الجواب عن قوله تعالى فزوجناكها فبان التزويج لا يدل على التأسي في غير
لاحتمال المحمول على عدم اختصاصه بحكم ذلك التزويج به فلا يستلزم المشاركة له فيما اذا شك في الاختصاص ولا يتأتى ذلك التعليل
كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاص التأسي في التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين الاية
ما التكلم … يحتمل هذا العموم واجاب المحقق عن الاجماع بانه انما … فيه علمه … والبول في … الحصى
وذلك الصوم فعل … تلقيه المحققون بما ان فعله ان ظهر وجهه وعدم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب التأسي
وان لم يعلم الاول دون الثاني فالاصل عدم الاشتراك لكن عادته غير … فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر ويحمل على الثاني
يختبر المجتهد كلية في … اختصاص الثاني ولا يخفى عليه ان … الاقتضاء بالادلة السابقة واقربها الاجماع المحكي عن الصحابة
واختصاص المورد غير … بعد … كون الطريقة … ذلك استفاد من كلام … كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية الكلام في تبيين الفعل
والمنتهى وغيرهم تنبيهات الاول اعلم ان المعتبر … الفعل الذي علم الاتيان … العرف … فلا يعتبر الافعال
الجبلية الواقعة في اثناء الفعل … ومن هنا قد يعتبر … وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل
في … وقد لا يعتبر … كما … فيما يحكى عنه … الزمان … اجتماع تخصيص بفعله
وعدم اشتراط الاولين فحكمها … وهو انه اذا شك في مدخلية الاشياء المذكورة
ونحوها فيها فهل يلزم … العلامة في …
… التأسي … المحقق … اذ …
… فيها … التأسي … ويتفرع على هذا
الخلاف مسائل كثيرة منها البول … عن الوجه … حيث ان النبي … اولم يعلم ان …
في … او انها من الامور الجبلية … هو الاول … ما دل على وجوب … واما …
… حمله على اعتباره … جميع اجزائه … هذا انه … جميعها …
… في الغاية … على الاحتمال الاخير … الفعل
… وحيث كان … فلا … وانما … كان ان
… وان ذكر المحقق في المعارج … الكلام في حكم تعارض الفعل والقول
… التعارض …
… الدليل … بالفعل …
… بالنسخ ان كان الدليل على …

بدليل وجوبه وامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة وقام دليل على تعديه من حقه صلى الله عليه وسلم الى الامة اما مطلقا او لمن تأخر فيهن
الناسخ في التحقيق لان التعارض راجع الى الادلة القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها لا الاصل لعدم اقتضائه التكرار ورفع
حكم قد وجد محال قال بعض المحققين وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فممكن
هذا اذا ورد منه قول وفعل فيه لا لاحتماله دليل تكرير الفعل ودليل التأسي للامة ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول
اما ان يختص به او بالامة او يعمهما او على التعيين فاما ان يتقدم الفعل او يتأخر او يجهل القسم الاول ان لا يدل دليل على
تكرار ولا على تأس وفيه ثلاثة اقسام الاول ان يكون القول مختصا به الثاني ان يكون مختصا بالامة الثالث ان يشملهما فان كان الاول
فلا نسخ فيه ثلث تقدم الفعل او تأخر او جهل التاريخ فان كان الاول كان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض
لعدم تعلق القول بالفعل لا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه لان الفرض عدم التكرار
وان كان الثاني كان يقول يجب علي كذا في وقت كذا ثم يفعله متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعله عقيب ذلك
القول فنسخه عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند من منعه وان كان الثالث ففيه اشكال من عدم معلومية السابق
الامرين في المسألة المستلزم للتوقف البين ومن امكان ترجيح تقديم الفعل للزوم عكس النسخ دونه وعند من اولى
ورجح الاخير شارح المختصر وتبعه … ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فالثالث ايضا من الثلث
السابقة والحكم فيها اجمع انه لا يعارض الفعل لانه المفروض عدم وجوب التأسي واختصاص القول بالامة فلا تعلق الفعل
بالامة ولا القول به فلم يتواردا على محل وان كان الثالث فلا نسخ فيه واما ان يكون شمول القول له بالنص او الظهور
فان كان بالنص فحكمه يعلم بما سبق من عدم التعارض في حق الامة مطلقا والحكم بالنسخ في حقه ان تأخر الفعل وعدمه ان تقدم
والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه ولا في حق الامة وان تأخر فلا تعارض
في حق الامة اما في حقه فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخ او ان قلنا بجواز النسخ قبل التمكن لاغلبيته وانه اهون واما اذا
تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق بالتقدم والتأخر فالتوقف لاحتمال وان تعلق
بالعمل والتراخي فالتخصيص ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على التراخي القسم الثاني ان يدل الدليل على التكرار
في حقه والتأسي في حق الامة فلا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او بالامة او عاما لهما فان كان الاول فلا تعارض في حق الامة
بحال واما في حقه فالمتأخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل التاريخ فقيل فيه من المذاهب الاخذ بالقول والاخذ
بالفعل والتوقف وان كان الثاني فلا تعارض في حقه مطلقا واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل فالمذاهب
المذاهب المتقدمة وان كان الثالث فالمتأخر ناسخ وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل القسم الثالث ان يدل الدليل على
التكرار في حقه دون التأسي فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم
وكذا ان كان عاما لهما وان كان الاول فالمتأخر ناسخ وكذا ان كان عاما لهما ومع جهل التاريخ فقيل المذاهب

القسم الرابع

القسم الرابع ان يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول
فلا تعارض في حق الامة مطلقا واما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تأخر فناسخ وان جهل فقيل فيه التوقف
وفيه نظر لامكان ترجيح تقدم الفعل فانه يستلزم لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثاني
فلا تعارض في حقه واما في حق الامة فالمتأخر منهما ناسخ وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض
في حقه ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقدم الفعل واما في حق الامة
فالمتأخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل واعلم انه مما ذكرنا يتخرج صور اخر لا يخفى على المتدبر وبالجملة اذا
اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان اللازم نسخ احدهما بالآخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ
والعلامة في التهذيب والمبادي والنهاية وشرحه للحاجبي ومختصره والبيضاوي في منهاجه على المحصول ومختصره الى تقديم
القول بوجوه الاول ان القول يدل بنفسه لانه موضوع لذلك فلا يختلف والفعل مفتقر في الدلالة الى القول فكان اولى
فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج الثاني ان الفعل يحتمل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم ولا كذلك القول لعمومه الثالث ان القول اعم دلالة
من الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد الرابع ان دلالة
القول متفق عليها والفعل مختلف فيها والمتفق عليه اولى بالاعتبار ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط او في
في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه مخصص ومع فقد يبطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من الغاء
يجري فيما اذا دل الدليل على التكرار في حقه وعلى التأسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ وكذا الجزء فيما اذا
دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل في حقه وحقهم لكن
انما يبطل الدوام في حقه دون اصل الفعل الخامس ان القول قابل للتأكيد بقول اخر بخلاف الفعل لان تكرار الفعل
وذهب بعضهم الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه كالمبين لقوله يبينه لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني وخذوا عني
المناسك … غيرها اما ما يرتبط بالعادة من الافعال التعليم اذ لم يبين القول به ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق
في المعارج الى التوقف وهو اقوى وتضعيفه يستلزم ابطال العمل المعتمد به ضعيف جدا واما الوجوه التي ذكرها
الخصم فلا تنهض حجة اما ما ذكروه من الوجوه للقول فيه نظر مما ذكره في المعارج من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل
في الفعل الذي قام الدليل على وجوب متابعته فيه على انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يتجه اذا جوزنا النسخ
قبل التمكن من العمل والا فلا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره
المرجح للفعل فيرد فيه المنع منه الثالث اعلم ان التعارض بين قوله وفعله قد يكون من كل وجه كما في الصورة
وقد يكون من وجه كما قال العلامة في … فان تعارضا من وجه … من استقبال القبلة واستدبارها في الغائط
وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وفي الصحراء ان يكون مباحا في البيوت لكل احد او له خاصة

ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة دون النبي والصحابة وان يكون خاصا بهم اى الصحابة
وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي جار على اطلاقه ويخص بفعله
وتوقف القاضي لقضية واحتج الشافعي بان النهي عام وبمجموع الدليل الدال على التأسي مع كونه مستقبل القبلة في البنا
متوقف القاضي احتج من ذلك النهي الخاص فالخاص مقدم واعترض ابو الحسين بان فعله ولو كان اخص لان النهي
عام في النبي والصحابة وفعله خاص بالنبي الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا وانما اذا جعلنا النهي هو المخصوص لنا
من خصصنا قوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة واذا كان المخصص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى
ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانا نخصه بفعل النبي مع ما ثبت من التأسي ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه
والحق التوقف لان التعارض بين دليل التخصيص واطلاق النهي من قبيل التعارض العموم من وجه نعم ان قام دليل على التخصيص
في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نص بالخصوص في ذلك المقام فيقدم ولا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا
تعارض احتمال التخصيص كان الاول اعتبارا وان احتمل النسخ فرضيه وان دار الامر بين النسخ القولي والفعلي كان التخصيص
المتقدم لا يكون الا اذا كان التعارض بينهما تعارض الضدين او قيل بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مسألة
صرح الشيخ العلامة في النهاية وبعض المحققين في المعارج والشهيد الثاني والمحقق البهائي في الزبدة وصاحب المعالم ونجم الائمة
وجمال الدين الخونساري والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
لكن منهم من الحق في ذلك وقال النكرة في سياق النفي للعموم كالشيخ في العدة والحاجبي والعضدي والامام الرازي والعلامة
والشيخ البهائي والمحقق في المعارج قال الاول لفظ النفي اذا دخل على النكرة نحو قول القائل ما رايت احدا وما جائني من احد
فان ذلك يفيد الاستغراق وقال الثاني في ذكر ما وضع للعموم والنكرة في النفي لانها القطع في لا تضرب احدا وقال الثالث
في ذكره ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو امن رجل لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم
ولهذا من قال والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فالعموم حقيقة وفي شرح العضدي بافادتها العموم المحققين
في المعالم بعد ذكر هذا الدليل فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وقال الرابع النكرة في سياق النفي تعم وقال
الخامس في جملة الفاظ العموم وحرف السلب مع النكرة ونفي النكرة في معرض النفي للعموم وقال السادس ممن
المتقدم وقال السابع النكرة في سياق النفي تعم جميعا وفي الاثبات لا الوجهين احدهما ان قول القائل كلمت شيئا انما قد
شيئا فلو لم يكن النافية عامة لم تحصل المناقضة الثاني لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة
من حصل وهو لم يذكر ذكره في التمهيد الثاني والتمهيد فانه قال النكرة في سياق النفي سواء باشرها النافي نحو ما احد قائم
عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما او لم او لن او ليس او غيرها ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير
او ملازمة للنفي نحو احد كذا صيغة بد نحو ما في عندي بد كما نقله القرافي في شرح التنقيح او داخلا عليها من نحو ما جائني من رجل

بيان ان النكرة المنفية تفيد العموم

او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا النافية للجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به مع وضوح الحال الشيخ
وما عدا ذلك نحو ما في الدار رجل ولا رجل قائما بنصب الخبر ففيه مذهبان اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين
انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه ومن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر ونقله عن الاصوليين امام الحرمين
في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفتها
فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال الا زيدا او ذهب المبرد الى انها ليست للعموم
وتبعه عليه الجرجاني في اول شرح الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما لكم من اله غيره وقوله تعالى ما انبتهم من
ثم انتبه لما ذكرناه سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس الحكم
بالسلب على كل فرد لا لم يكن في العدد زوج بل المقصود به ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل الشيخ
ما ادعاه من العموم انتهى كلامه وبمثله ذكر الاسنوي في شرح المنهاج الا انه لم يذكر قوله وقد صرح به مع وضوح
وذكر بعد قوله ثم تنبه وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب التلويحات واستدركه انتهى ويحكي مذهب المبرد عن النحاة
قال نجم الائمة في موضع من شرح الكافية النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظاهر سواء كانت مع لا او ليس او غيرهما
مع من في النفي او النهي او الاستفهام ويحتمل ان يكون لغير الاستغراق مع القرينة نحو لا رجل في الدار بل رجلان
واما اذا انتصب اسمها او انفتح فهو نص في الاستغراق كما ان ما جائني من رجل نص في الاستغراق فلا يجوز ما جائني
رجل وقال في موضع اخر منه ذكروا وجه بناء اسم لا التي لنفي الجنس والحق ان تعلق انه يبني لتضمنه من الاستغراقية وذلك
ان لا رجل نص في نفي الجنس بمنزلة لا من رجل على ولا رجل في الدار ولا امرة وان لا انه في سياق النفي يفيد العموم لكن
لا نصا بل ظاهرا كما ان ما جائني من رجل نص في الاستغراق وما جائني رجل يجوز ان يقال الا رجل في الدار بل رجلان
وما جائني رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الدار اذا افتح بل رجلان وما ذاك الا من رجل الى رجل كلها الا لارادة التنصيص على الاستغراق
ضمن النكرة معنى من فبنيا وقال في موضع اخر منه على ان النكرة اذا وقعت في سياق النفي والنهي والاستفهام استغرقت
الجنس ظاهرا سواء كانت مفردة او مثناة او مجموعة على ما ذكرنا في المعرفة ويحتمل ان لا يكون للاستغراق نحو ما جائني
رجل بل رجلان او رجال وما جائني رجلان بل اخوك وهو رجال وما جائني رجال بل اخوتك ومع الاطلاق ايضا يحتمل ان لا يكون للاستغراق
لكن الغالب الاستغراق فلهذا كان لا رجل ظاهرا في الاستغراق قطعة الاستئناف واما اذا دخل على تلك النكرة من فهي نص في الاستغراق
نحو ما جائني من رجل لهذا كان لا رجل المتضمن لمعنى من نصا في الاستغراق ومن جهة وان كانت زائدة والحكم عند النحاة لكنها
مفيدة للنص على الاستغراق لا ان الظاهر الاستغراق كما لا الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتدا من الجانب المتناهي وهو الاحد وتمتد
الجانب الاعلى الى ما لا نهاية وكونه غير محدود وكانه قيل ما جائني هذا الجنس من واحد الى ما لا نهاية له
فتعلق الاستغراق ما جائني احد ومن احد انتهى لنا على افادة ما ادعى الشهيد الثاني وصرح كونه للعموم التبادر وهو من اقوى

كلام في ان لا النافية تفيد العموم

الحقيقة وصحة الاستثناء وهو من دلائل العموم لانه اخراج لما لولاه لدخل وصحة التكذيب لنا انما اكلت شيئا لمن قال ما اكلت
شيئا ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وافادة لا اله الا الله التوحيد
ذلك الا انك اعترض على الاول بالمنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل لان النكرة في سياق
النفي انما يدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد يحكي السبكي
والحنفية القول بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فحق هذا من صيغ العموم بعض كونه حقيقة فيه الا نجن عن يجعل وعلى
بان صحة الاستثناء لا يدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاخراج الاستثناء ما لولاه لصح دخوله لا وجب قال في الفصول
ذلك انه قول القائل لا تعبث التراحا عند من العلماء واضرب فرقة من الفقهاء ان يستثني كل واحد من العلماء والفقهاء
فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله لم يجب ان يكون قوله فرقة وجماعة اسم الجميع العلماء والفقهاء وانه من هنا
فان قيل يجب على ما قلتموه الاستثناء صحة دخول النكرة ارسلنا يجب نصير خلاف استثناء المعرفة في النكرة كقوله القي
جماعة الا زيدا واضرب رجالا الا عمرو ويجوز استثناء النكرة من النكرة اذا اخصصتها او وصفتها كقولك جائني قوم
رجال الا رجلا منهم ولا يجوز بغير وصف لعدم التخصيص الفائدة وهذا ذكره ابن السراج في كتاب الاصول
انتهى ولا يبقى لو كان في ذلك كما فيا لجاز الاستثناء المفرغ المنكر نحو قولك جائني رجال الا زيد لصلاحيته دخوله فيه لانا نقطع بالمنع
منه لان المفرد المنكر لا يكون [illegible] الاستيعاب الواقع ضرورة كونه جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب المعين [illegible] منع الاستثناء منه
اجماعا ويدل على ذلك انه يصح الاستثناء من الاعداد مع انها ليست للعموم وعلى الثاني بان غاية ما ذكر الدلالة
على العموم في [illegible] اعم من الالتزام والمطابقة والكلام في الثاني لا الاول وبه يعترض على الرابع قال الاسنوي والذي يحكي
حقيقة العموم الا انه لا يمنع ارادته منه فلم يرده المتكلم منه لم يكن توحيدا وان اراد كان توحيدا وليس من مقتضيات
اللفظ بل من [illegible] حال المتكلم وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل [illegible] وقد قال اهل الادب انه العموم
حاله على عموم الصلاحية دون الوجود [illegible] الاول لان الاصل في التبادر ان يكون من نفس اللفظ ومع هذا فان الائمة
الذين [illegible] من كلامهم انها موضوعة للعموم قال بعض الاجلة وهو كثير من الاصوليين والنحاة والقرافي
قال وابن [illegible] دخول الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقا ووجهه كما ذكره ان العموم اذا كان مستفادا من نفي الطبيعة المطلق الاستثناء
الا [illegible] بكونه منقطعا وذلك واضح والاصل فيه الاتصال قلت ويؤيده انه لو كان بالالتزام لكان هذا النقل
والمحصل نقلا واحدا ومع هذا فقد يدفع الاعتراض الاخير عن الاشكال فتدبر وقال المحقق جلال الدين الخوارزمي [illegible]
عن هذا الاعتراض ان نفي الفرد هو الاول وهو العموم فلا [illegible] من العموم انتهى وعلى الثاني بان النفي الاستثناء
[illegible] دخول المستثنى [illegible] لولاه وقد حكى اهل اللغة انهم قالوا انه اخراج جزء من الكل [illegible] بانه على هذا الاعتراض
الاستثناء من النكرة المنفية بناء على الاعتراض الاول [illegible] ان جوازه دليل على فساد الوضع للعموم [illegible] الاستثناء

[illegible]

ممنوع منه [illegible] البصريين كما حكاه منهم ابن عصفور في شرح المقرب [illegible] على ما حكاه قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل
كالالف والسبعين فيجوز وكذا امتنع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من جميع الجملة قال الرازي الا انه يجوز
الى عود [illegible] من جميع الجملة مثلا لا يجوز [illegible] عشرة الا [illegible] يجوز الاستثناء من العموم او [illegible] وعلى
تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المزبور وقولنا ان الاستثناء من دلائل الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك
او جمع [illegible] بعض المسائل [illegible] وعن الثالث بما تقدم واما ما نقل عن النحاة فالظاهر انه العموم للتبادر وحجة
والجلي في السلب اذا دخل على النكرة سواء كانت اسما نحو لا رجل او فعلا بصيغة النفي نحو لا يستوي او بصيغة النهي نحو لا تقف
كان المستفاد العموم بلا اشكال ولا نزاع في انه بالمطابقة او بالالتزام فليطلب الفائدة ولما انجر الكلام الى ان الفعل في سياق
النهي او النفي للعموم لانه نكرة منفية فلا بد من تحقيق كونه نكرة فنقول ادعى العضد اتفاق النحاة عليه قال وكذا
بها النكرة دون المعرفة فان قلت قد منع بعض الائمة من كون الجملة الفعلية نكرة لان التعريف والتنكير من خواص الاسم
ومن عوارض الذات واجاب عن التعليل بتوصيفها بالنكرة بان ذلك لمناسبتها من حيث [illegible]
رجل ذهب ابيه قام [illegible] فيما قال بعض [illegible] الا انها نكرة [illegible] حكم والاحكام من النكرة الا الحكم
على الذي يجب ان يكون مجهولا عند السامع ولا لغو الكلام نحو السماء فوقنا بان النكرة في اصطلاحهم ما يكون الشيء مجهولا
عند السامع بل يكون الذي غير مشار به الى الخارج [illegible] لما كون الشيء مجهولا نكرة لكن نقول ان المنكر ليس نفس الخبر والصفة
بل المجهول انتسابهما [illegible] الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جائني رجل عالم وزيد هو العالم
زيد ولو وجب تنكيرهما [illegible] عالم في جائني رجل العالم [illegible] زيد [illegible] مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرها بحيث افادا في سياق وقعت
النفي افادة العموم بل تنكيرها ليس باعتبار نفس الجملة كما حكى غيره ظاهر عباراتهم بل باعتبار [illegible]
عن المحققين الذاهبين الى ان التنكير والتعريف من خواص الاسم وذلك الفرد هو المصدر المأخوذ من المسند الواقع في
[illegible] لا يقتضي العموم [illegible] اعلم انه اختلف الاصوليون في ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال هل يدل
على العموم في المقال قال الشهيد الثاني [illegible] اصل الكلام والقاعدة للشافعي وروي عنه كلام اخر يعارضه ظاهرا وهو ان
حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وللاصوليين في ذلك قولان
كالعبارتين واختلف [illegible] في تفصيلهما فقيل ان له قولين والاكثر على الجمع بينهما او ان له قولا واحدا مفصلا فقال بعضهم ان الاحتمال
المرجوح لا يؤثر وانما يؤثر الراجح والمتساوي فالاحتمال ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث
غيلان فهو مراده بالكلام الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني اقول نقل هذا الجمع في نهاية السؤال
عن القرافي قال بعض الاجلة بعد الاشارة الى النقلين عن الشافعي والاظهر انه لا تناقض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاول هو ما كان جوابا عن سؤال والثاني ما [illegible] تحقق الفرق بينهما الشهيد الثاني [illegible] وفرق غيرهم

الفعل نكرة

[illegible] ترك الاستفصال [illegible] العموم

قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظا وحكم من النبي بعد السؤال عن قضية يحتمل (ووقوعها)
على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية السؤال كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه
كما يختص ببعضها والحكم يختلف لنسبته واما قضايا الاعيان فهي الحكاية من الراوي لفعل حكاها الصحابي فيها احتمال [illegible] نقله
او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة (منها قلت)
ومثل الشهيد الثاني للاول باسئلة احدها سؤال [illegible] الحاج النبي عن الجمرة في التقديم والتاخير فيجيب لا حرج ولم يستفصل
عن العمد والسهو والجهل والعلم وثانيها حديث فاطمة بنت حبيش ان النبي قال لها وقد ذكرت انها تستحاض ان دم الحيض
اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فاغتسلي وصلي ولم يستفصل [illegible] والنهار [illegible] من اسلم على اكثر
من اربع وتخييره النبي كغيلان بن سلمة وقيل ابن الحارث [illegible] ومثل الثاني باسئلة منها حديث ابي بكرة [illegible]
ومنها الصف حين دخل فيه فقال له النبي زادك الله حرصا ولا تعد فان الخبر لم يرد يحتمل وقوعه كثيرا او يحتمل قليلا
فلا يستدل به على جواز المشي في الصلوة مطلقا ومنها ترديد النبي ماعزا اربع مرات في اربع مجالس فانه يحتمل ان يكون وقع
ذلك اتفاقا او يحتمل ان يكون شرطا فيكفي حمله على اقل المراتب ومنها صلوة النبي على النجاشي ان حملت على غير الدعاء فانه يحتمل
ان يكون رفع له سريره حتى شاهده كما رفع بيت المقدس ويحتمل ان يكون ذلك خصوصية النجاشي فلا يتعدى الى غيره فاذا
عرفت هذا فاعلم ان قضايا الاحوال لا تعم وترك الاستفصال يعم فهنا مقامان الاول ان قضايا الاحوال لا تعم والظاهر انه (الاطلاق)
فيه بين الاصوليين ووجهه انه [illegible] وصرح باجمال السيد به فيما حكي عنه حيث قال وفعله لا عام من وجهين اما ان يكون (الوجه)
الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان يأخذ [illegible] من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا او ان علم
الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعميمها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوي
كل من المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم [illegible] وكذا لا يعتني ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان
فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره بالكفارة لان ذلك قضية في عين لا توجب عمومها
الثاني ان ترك الاستفصال [illegible] واختلف فيه الاصوليون فحكى الشهيد الثاني عن جماعة القول به وهو اختياره وهو
عن ظاهر المحقق في المعتبر والشهيد عملا بما تقدم في كلام الشهيد وينقل عن العلامة في بعض كلامه المصير لانكار ذلك
قال لاحتمال العلم بالحال واجيب بان الاصل العموم وهو ظاهر وقد يقال عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة (على العموم)
لا يقال السؤال وقع عن الفعل المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عنه من غير استفصال فيلزم منه العموم لاحتمال ان
يكون السائل السؤال عن تلك المحتملات او يكون الجواب [illegible] بالاصل فيتم الحكم ولا ينافي الدلالة على العموم امر (مخالف للاصل)
موقوف [illegible] دار الامر هنا بين اصل الحقيقة [illegible] لا ترجيح لاحدهما على الاخر [illegible] وقال العلامة في نهاية الاقرب (التفصيل)
فعلى [illegible] الراوي انه لم يعلم خصوص الحال وجب الحمل على العموم [illegible] وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم (لاحتمال)

لم يعرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال اما بناء على معرفته والتحقيق ان يقال ان لترك الاستفصال اقساما الاول
ان يسال عن واقعة دخلت في الوجود والمسؤول مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم والجواب ينصرف الى الجهة الخاصة
للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها كما في الواقعة وغيرها ويظهر من الشهيد انه قول جماعة قاطعين به الثاني ان يسال عن
واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسؤول لا يعلم وجهها او وجوهها وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون لها وجه ظاهر ينصرف
اليه اطلاق السؤال وثانيهما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فقال السيد صدر الدين وبعض المعاصرين ان الجواب ينزل
على ذلك الظاهر وهو حسن لان الظهور قرينة على كون المسؤول عنه هو ذلك الظاهر فلو اراد السائل غيره لبينه بقرينة
[illegible] التفهيم والمقام على خلاف الالفاظ وان كان الثاني فقال انه يحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد
وحمله على الاطلاق السؤال لا يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ايضا ووجهه ما ذكر الثالث ان يسال عن واقعة دخلت
في الوجود ويشك في علم المسؤول جهتها او عدمه فقال بعض المعاصرين باقتضاء العموم لاصالة عدم علم المسؤول لان
علوم المعصومين [illegible] حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ولدلالة
النصوص [illegible] وفيه ما يقال عليه ورد ايضا بانه لما علم ثبوت علمهم بجميع الامور في الجملة حصل نقض اليقين (بانه)
لا يقال انه [illegible] وهو [illegible] الفرد الخاص من العلوم وان كان [illegible] ولم ينقضه بخصوصه قولنا
[illegible] ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فيكون النهي عن نقض اليقين بالشك بالنسبة (الفعل)
مجملا لا يجري [illegible] بمقتضاه [illegible] لما ثبت علمهم بجميع الامور في الجملة [illegible] الشك فيه [illegible]
من العلم [illegible] ثبوت بعض العلوم لهم يقينا [illegible] فلا يمكن الاستدلال بالقضية
الكلية [illegible] اما اولا فلانه [illegible] الشك باصالة البراءة واصالة عدم النقل والقرينة وغيرهما من (العرفية)
لنقضها [illegible] القضية الجزئية [illegible] وثانيا فلان ملاحظة اليقين
والشك [illegible] بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى كل القضايا المتفرقة عنها فلا يجري نقض اليقين (بعدم)
كل علم [illegible] اليقين [illegible] فان قلت القضية الجزئية [illegible] ان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين
ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليهم السلام
لا تنقض اليقين بالشك قيل اولا انا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم
بهذه القضية ايضا وثانيا ان [illegible] الشك واليقين [illegible] وجميع الافراد وثالثا ان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون
وكل العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل [illegible] فان بناء ذلك لم يرد
للرواية كما لا يخفى [illegible] الا ان النهي عن نقض اليقين بالشك مخصوص بالشك الذي لم يتسبب عن امر يقيني [illegible] (الى الجزم)
او هنا حصل اليقين يوجب نقض اليقين الحاصل من الكلية فيكون الشك الحاصل منه غير [illegible] في الحقيقة لا [illegible] هنا (نقض)

اليقين فلا ينصرف التهمة المربوط اليه فنقول وهنا ظهر وجه ادعاء كون الشك حاصلا مرجوحية كان القضية فيما لما اجيب
بد عن هذه الدعوى محتمل لا يخفى والقول بالعموم في مثل المفروض محل اشكال ولذا حكم الفاضل التوني هنا بالاجمال
هو الظاهر من العلامة والامام الرابع ان يسئل عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يبعد ان لما
يكون له فرد ظاهر لا فان كان الاول فالظاهر انصراف الجواب اليه ولا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيرها لما تقدم خلافا
للظاهر جماعة حيث اطلقوا القول بافادة العموم ولم يصرح بعضهم بانه عام وهو يحمل على الفرد الشائع وان كان الثاني
فصرح في الوافية بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء يوجب الالقاء والمصير الى البعض ترجيح بلا مرجح فيتعين الحمل على العموم وهو
ورده السيد صدر الدين فقال ان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه انا لما كنا مكلفين بالعمل
لنا الالقاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه وانحصاره في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح
فالواجب علينا ان نحمله على العموم اذ لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فيتوقف في الفتوى
ويحتاط في العمل ان كان المراد بالالقاء ما يشمل التوقف فعدم جوازه ممنوع والا فانحصاره وهو حق رابع لما ذكره انتهى
والنزاع بين هذين الجليلين يرجع الى ان وجه ادعاء المطلق الى العموم الاستغراقي او البدلي هل هو البرهان
او الفهم العرفي وتحقيق الحق مقام اخر واعلم ان الذي يظهر انه لا فرق بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع اصلا
للاحكام والمطلق الذي وقع في جواب السؤال عن المسائل في جواب اهل البيت عليهم السلام لظاهر الاحكام من الادلة في غير مقام الطلب
وجه ان الاتيان في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب انه يقتضي الحمل على العموم كما
عن مقام الاجمال الحكم الشرعي يقتضيه لان الغلبة توجب الصرف الى الغالب التاكيد ان وجب الصرف الى الاول ولعل
ان من قال ان ترك الاستفصال يفيد العموم اراد انه لا يكون مجملا كما يظهر من العلامة والامام لا انه يقلب المطلق فيصير عاما
استغراقيا فيجعله احكامه من عدم الحمل على الفرد الشائع وعدم جواز تخصيصه الا بدليل من الصنف ثم تنبيه اعلم انه لا فرق
في افادة ترك الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق وقع في السؤال كان يقول هل اكرم العالم فيقول نعم او اللفظ
المشترك كان يقول هل اعطيه من ماله فيقول نعم والوجه افادة العموم عدم الاستفصال عن المعاني دليل عقلي على عدم
تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليهما اذ لو تفاوت لاستفصل لا يقال لعل المجيب عرف ارادة احدهما فحينئذ لانا
نقول الاصل عدم ذلك وكل مقام يدفع احتمال وجود القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال حينئذ لسؤال
عن المجمل يبطل التمسك بالاصل لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة ولكن هذا يبطل القطع بعدم ترك الاستفصال
عند السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت بالنسبة الى جميع المحتملات وقد يدعى تنزيل كلام القائلين بان ترك الاستفصال
على العموم على هذا القسم لان دعواه في القسم الاول لا فيهما كثير فائدة لما اشرنا اليه من ان هذا كان الفائدة فيه
ظاهر في حينئذ انه يجعل المجمل مبينا وهو من اتم الفوائد ثم مسئلة اذا ورد من الشارع امران ولا ترجيح اما ان يمكن الجمع بينهما

بيان الامرين المتعاقبين

بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالتوجه الى بيت المقدس والى الكعبة ولا يتفاوت فان كان الاول فيكون الثاني ناسخا للاول ان علم
التأخر والا فالمنسوخ احدهما اجمالا فلا بد من دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يتحقق القدر فيهما لا
فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في النهاية ولكم الاشقي وكاشف الرموز ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني
معطوفا على الاول نحو صل وصم او لا نحو صل حج ولا بين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلاة والصيام او لا
نحو الصلاة والطواف والجمعة والظهر ادلة لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخلو ان يكون احدهما
معطوفا على الاخر او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون احدهما معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان هناك
عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين وصل ركعتين تغايرا ووجب صلوتان كما في التهذيب والنهاية والمعارج وحكى المنع الحاجبي
والطريحي وغيرهما لان الظاهر من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد قال في النهاية لامتناع
عطف الشيء على نفسه وكذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما نحو صل الركعتين او تعريف الاول وتنكير
الثاني نحو صل الركعتين وصل ركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين
وصل الركعتين فاختلف القوم فيه فذهب العلامة وحجة ابن زهرة في الغنية والامدي في الاحكام وعن
الدين الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف المغايرة اولوية التاسيس على التاكيد ولان
لام التعريف فيه لا يصلح للعهد لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول يمكن ان يكون
المعهود غير المتقدم كما يجعله الاصل بقاء ظاهر العطف على حاله وتوقف المحقق والعضدي والتفتازاني كما عن الحسن قال الامام
لان العطف مع رجحان التاسيس وقع في مقابلة التعريف العادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر يجب الوقف
والاظهر كما هو الظاهر من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفائدة
في التعريف حينئذ لا عدم المغايرة اذ نفهم الماهية من دون الاصالة بانه الذهنية ولا الكون المعهود غير ما تقدم
مرفوع بالاصل قال السيد المشار اليه ولان الكلام الامرين لا في الاولوية ولا يعارض ما ذكرناه ما ذكره لا ما ذكرناه
امر على انه سبح الشهيد الثاني في الروضة وحاشية الروضة من اقتضاء العطف المغايرة فانه قال جملة كلام له المنع
من اقتضاء العطف لزوم المغايرة فان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر
من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله تعالى انما اشكو بثي وحزني الى الله فلا ترى فيها عوجا ولا امتا
وقوله عليه السلام ليليني منكم ذو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا قال في شرح اللمعة وهو كثير وقد قال الامامين
ذهب بعض اهل البيان الى التطويل لا لفائدة من طرق التعبير عن المراد بالاصل وغيره التطويل ان تعين بزائد لا بغير
الزيادة واعترض عليه بان ذكر الشيء مرتين فيه فائدة التاكيد وقد قال النحاة ان الشيء يعطف على نفسه تاكيدا او عدم تعيين
الزيادة لا بد منها وان الفائدة التاكيدية معتبرة في [illegible] انتهى وقد يقال ما ذكره لا يخرج عن الاشكال اذ لا ريب ان التاكيد

من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة
وصح نحو الاعتراض فيه بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود فيه المتبوع وانما يؤتى به لاما البيان المقصود
في الحقيقة لا غيره واما البيان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خارج الى الخصوص كما قال واما ما ذكره الشهيد الثاني
من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة فيما لا يوجب استعمال اللفظ في
عدم ظهوره في حقيقته وايضا غايته عطف الشيء على مرادفه وهو ايضا عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا
يلزم كثرة الثاني ولو لا ظهوره في التاكيد في المقام لكان اللازم القول بالمغايرة جدا واعلم ان العلامة في النهاية لما
ذكر حجة فخر الدين التي اعتمد عليها في [illegible] قال وفيه نظر لان الواو يحتمل ان تكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو
عطف بغير الواو احتمل التاكيد ورده السيد عميد الدين فقال ان احتمال الكون للعطف وكذا ذكره من ترجيح لكونه موضوعا للعطف
دون غيره ولعدم الفائدة فيرجح وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير
الفعل مع حرف العطف لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره لغوا وهو غير جائز فان
كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا الا لما تحصل للتاكيد بغيره من حروف العطف فان كان
مراده المؤكد [illegible] احتمالا عاريا عن الفائدة ولعل مراده فيما ذكره وابنه ان الواو للابتداء هي الواو الحالية
باعتبار الدلالة على الجملة الاسمية كما صرح ابن هشام ولا وقع له في هذا المقام بلا ريب كما [illegible] الثاني فلا ريب اما ان
يمتنع الجمع اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه فاما ان يكون الثاني معرفا ام لا
فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او مشتركين بل ولو كانا
متعاطفين لم يقتض العطف المغايرة [illegible] فان [illegible] الاظهر ولما اذا كان احدهما عاما
والاخر خاصا فان كان الثاني معطوفا فقال القاضي فيما حكى عنه لا يدخل تحت الاول [illegible] حكم العطف وتوقف في المعارج
عن الحكم [illegible] من العطف من الشهيد في التمهيد اذ لا يترك ظاهر العموم [illegible] ظاهر العطف
وحمله على التاكيد وحكى عن ابي علي الفارسي وابن جني انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده
[illegible] الحكم لم يقتض ذلك لان العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام وان لم يكن معطوفا عموم كل يوم [illegible]
الجمعة قال في المعارج فان الثاني تاكيد قطعا وقال القوم بالوقف واختار في النهاية الاول قال العدد الاول الدال
على انه [illegible] ذلك [illegible] يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختار في المحصول [illegible]
وان كان الاول من الثاني فالاتحاد فيه كما في المعارج والتمهيد وغيرهما كما في [illegible] الاخلاف فيه التبادر ولو
كان الثاني غير [illegible] ركعتين صل ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب العلامة في [illegible] الشيخ في العدة وابن
زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والطوسي كما في [illegible] الى انه ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وهو

المحكي عن القاضي عبد الجبار وفخر الدين في المحصول والامدي في الاحكام وعامة اصحاب الشافعي وفي العدة انه مذهب
اكثر المتكلمين والفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد وظاهر العلامة في النهاية والعضدي
في شرح المختصر وغيرهما التوقف كما عن الاردبيلي وابي الحسين في المعتمد والاظهر عندي ما عليه الصيرفي لان التكرير يكثر في التاكيد
في التاسيس بحمل عليه لحاق المفرد المشكوك بالاعم الاغلب ولما كثرة التاسيس في غير هذه الصورة واما فيها فلا
نسلم وما قيل من ان الغالب ان عليه التكرير في التاكيد بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان التبادر هو فقط الاول فانه
لو قيل رايت زيدا رايت زيدا وجاءني زيد جاءني زيد واكرمت خالدا اكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة لا يكاد
يفهم منه سوى التاكيد ولم يتخيل انه زيد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد به الاول بل يفهم منه التاكيد
لذا قال الحاجبي الكافية التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جاءني زيد زيد ويجري في الالفاظ
كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التاكيد خلاف الاصل لقال التاكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو
ما يكون بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له الظن القريب من العلم بان كان
التاكيد وعلى هذا يمكن ان يقال التكرار وضعت شرعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد فتم
الاولوية بوجوه الاول اولوية التاسيس على التاكيد لان الاول من لفق الغرض من جعل اللغات وهو افهام
الغير مع كونه اكثر فائدة من الثاني ولان التاكيد وكذا ادعى الشهيد الثاني الاتفاق على كونه خلاف الاصل الثاني
ان اللفظ الذي وضع للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا والاصل الحقيقة فيلزم التاسيس الثالث ان الامر يقتضي الوجوب
فالامر الثاني اما ان يوجب غير الاول او الاول لا الاول لعدم الطلب والثاني فاما ان يكون لا يقتضي العالي
يوجب ما اوجبه الاول كلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم تخلف المعلول عن علته او اهمال اللفظ وهو محال واما
الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو كذلك فتعين الاول وهو المطلوب الرابع ان الامر الثاني قبل تعقيبه للامر الاول لكان
يمكن ان يعمل به لاستقلاله بالامر الجزائي الاول بعارضته على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى مجرد انتفاء
الفائدة من غير قرينة لا غلبة كان التاكيد ايضا راجحا لانه العلامة فوائد فوت تحصلها بل يكون فائدة التاكيد قال
في غيره فائدة التاسيس وان كانت اولى الا انها معارضة بفائدة الوضع واستعمال العدم راجح على ضده او وضعا
بانها من التاكيد مع تحقق ظاهر الامر بالوجوب والندب او المشترك بينهما بانه ليس ظاهرا في التاكيد اذ تعارض
ومع الترجيح بقوة التاسيس المانع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في الواقع وفيه انه لا يفي الغرض لحفظ الامر والاحتمال
معارض بمثله لان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية كما اذا قيل اجلد الزاني
مائة مرة اجلد الزاني مائة مرة والتحقيق ان الاصل المزبور لا يصلح التمسك به في مقام اثبات اولوية التاكيد على
التاسيس فانما الامر العرفي والمطالب اللغوية لا يثبت بالاصول العقلية نعم لو فرض الحال في ترجيح احد الامرين على الاخر وورود

خصوصا من الشيخ بحمل المفروض كان التمسك به متجها بان يقال غاية ما ثبت من هذه الحقيقة الرجحان في الجملة لا التكرار
لاحتمال التاكيد لان الاصل عدم التكرار فان الشك في المقام حاصل في نفس التكليف ومن شانه التمسك بالبراءة
وعن الثاني المنع من كونه مجازا وانما يلزم لو قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون التقرير المزبور
جزء المفهوم المطابقي لا انه يكون مجازا لان اللفظ المؤكد قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان جزءا
لما وضع له بلا ريب فاستعماله في التاكيد بعده استعمال اللفظ في خلاف ما وضع وهو المجاز اما اذا قلنا ان التقرير الزائد
من التكرير لا ما حصل به التكرار فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد استعملا في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم
التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير فلذا لا يقال عرفا للشخص المذكور انه متجوز وقد اشار الى ما ذكرنا الفاضل
الباغنوي فانه قال في سوق الحمل على التاكيد لم يلزم استعمال الصيغة الاخرى في غير معناها من الوجوب او الندب او القدر
المشترك اذ لا شك ان الثاني في نحو زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه
هذا وقد قال السيد عميد الدين انا لا نم لزوم كونه للتاكيد على تقدير ضرب الفعل الماضي به اولا وانما يلزم ذلك
ان لم يكن الامر دالا على طلب الا مع حال ايجاده الامر واما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه
لزمان الامر الاول لذلك الفعل الماضي به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المقارن لزمان
الامر الثاني لذلك الفعل وقد يرد عليه ان كان المراد من قوله لان الامر الثاني دال ان الشارع طلب في زمانه اوقاتا مع
من الثاني الاول لان هنا طلبين لا ربط بينهما وان كان المراد منه ان الامر لا يصح في الدلالة على طلب الايجاب
الاول واما الزمان الثاني والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لانه يدل صريحا على ما يدل عليه الاول التزاما
ان هذا المقدار من التغاير لازم في جميع التاكيدات اللفظية لو كان موجبا لعدم التاكيد لانتفى التاكيد اللفظي راسا
وهو خلاف الاصل اجماعا على انه مع انه لا يتيسر للمتماثلين المتعاقبين اذ ليس عليهما زمان او لو تكرر عرفا وعن الثالث بانه
لو تم لزم ان لا يتحقق تاكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحل انه انما يلزم تحصيل الحاصل لو لم يفد التاكيد امرا
تقريرا وافادته فلا كما في العرف وما يمنع العادة من تكريره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كما في النهاية
السيد عميد الدين ان اريد امتثال الامر الوجوبي كونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه محال على مذهب الاشاعرة والمعتزلة
كانه لا نعلم ان الامر كاشف عن وجوب الماضي به وان اريد به الشارع كونه متعلقة واحيانا فهو مسلم ولكن هنا
تقرير كون المراد به الفعل الماضي به اولا فلا تعلق له وعن الرابع بانا نقول به ايضا كما عرفت فصل اعلم ان صيغة افعل
في معناها استعملت في معان كثيرة منها الايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان
والتعجيز والتسخير والتسوية والاذن والاحتقار والتمني والانذار والتاديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب
والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا بعد في ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف القوم فيما هو المعنى الحقيقي

منها

منها على اقوال الاول انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للعلامة في كتب والمنتهى والشيخ في العدة والمحقق وصاحب
المعالم والحاجبي والعضدي والطوسي والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري وابي
علي الجبائي واحد قوليه وهو المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب والسمعاني وابي المظفر السمعاني وفخر الدين
الرازي بل يحكى عن اكثر الفقهاء والمتكلمين بل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول هو المشهور كما قيل بل نسبت
اليهم عبائرهم مختلفة فمنهم من قال الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كون الامر للوجوب
كونه دالا على ان الفعل الماضي به متصف بصفة الوجوب وهو غير كونه للايجاب فان معنى كونه للايجاب انه يدل على ان الامر يوجب
الماضي به ولا يدل على انه متصف بصفة الوجوب نعم ذكروا ان الايجاب والوجوب بقول واحد قلت لا يمكن الجمع بين القولين
بالنسبة الى الاوامر الشرعية ساحته التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي هاشم والجبائي وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين بل يحكى عنهم ويحكى عن الشافعي ايضا الثالث انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد الدين
القزويني كما هو المنقول عن الماتريدي من الحنفية والقاضي صاحب الزوائد والجويني وجماعة واخوان العلامة في بعض المباحث
ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه جمع من مشايخ الاشاعرة الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع
والندب والاباحة وهو المحكي عن بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا حقيقة في الاول شرعا وهو للسيد
المرتضى وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما معنى وهو لصاحب المنتخب والمحصول والتحصيل على ما حكى قيل وهما
الامدي ونسب الى الشيعة السابع انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد وفي جماعة من العامة
الشيعة قال بعض محققينا هذا القول لم يحكه المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة
السابقة والارشاد وهو يحكى عن بعض التاسع انها مشتركة بين الاولين على الاربعة والارشاد وهو يحكى عن قوم
حكي عن الاحكام انه نسب الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو يحكى عن جماعة الحادي عشر انها مشتركة
بين الاحكام الخمسة وهو يحكى عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلم وهو يحكى عن بعض ويحكى عن الاشعري
التردد بينها لكونها مشتركة بينها او قيل لكونه موضوعا للواحد ولا نعلم الثالث عشر انها حقيقة في الاباحة وهو يحكى عن
الشافعي ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين
وهو يحكى عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب والنهي والتعجيز والاباحة والتكوين وهو يحكى عن الاشعري السادس عشر
انها حقيقة في الوجوب وبعد النهي اذا ابتدأ بامر الندب واما امر الموافق لامر امة فالوجوب وهو يحكى عن الابهري من المالكية
السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا وهو يحكى عن بعض لنا على الاول ادلة الكتاب والسنة
والتبادر والعقل اما الاول فايات كثيرة الاول قوله تعالى في سورة النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا كونه مقتضيا للفعل الماضي به التهديد والمخالفة

عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحذر على المخالفة يؤذن بانه العلة فيه ولا ينفك يكون الامر للوجوب لا الاعم الثانية
قوله تعالى في سورة المرسلات واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على الامتناع عما امروا به وهذا الفهم له
عقيب الامر بقوله تعالى لا يركعون فانه يدل على الحقيقة وهو الاخبار فتعين ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب
لما حسن الذم الثالثة قوله تعالى في سورة الاعراف ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال
ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الدلالة انه تعالى ذمه على ترك السجود المامور به بقوله تعالى ما منعك فان الاستفهام ليس
على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون للانكار والتوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك الرابعة
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به
عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جماعة من المحققين
بان العصيان عبارة عن ترك المامور به بل حكى العضدي عليه الاجماع الخامسة قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لما
الثاني ما اخبارا كثيرة الاول ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي في باب ... عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن بكر بن
صالح عن محمد النيسابوري عن ... قال ابو عبد الله ... من ترك ... اخف ... من
بحر اغرقته ... الحديث ... موضع الحاجة الثاني ما رواه رئيس المحدثين الصدوق في ... لا
يحضره الفقيه في باب الصلاة في السفر عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم
هي فقال ان الله يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام
في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال او ليس قد قال الله
ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض
لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه وكذلك التقصير فلولا ان صيغة افعل للوجوب لما صح منه ما ذكره ... العلم
هذا الثالث ما رواه ثقة الاسلام عن علي بن محمد بن سهل وعلي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله قال قال رسول الله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلاة ورواه
في علل الشرائع عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عبد الله بن ميمون عنه والتقريب الدلالة انه نفى الامر مع ثبوت الندب انتفاءا
كما حكاه جماعة ولولا انه للوجوب لما كان النفي معنى والرابع خبر بريرة وهو كانت جارية لعائشة ولها زوج كان عبدا
فلما اعتقتها عائشة وعلمت بالتخيير اختارت مفارقة زوجها فاشتكى في امرها الى النبي ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك
وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولو كان الامر للندب
لما اتفق المنفي مع قبولها سيما مع الامر ... استحبابا قبولها يقتضي ... الرجوع وعدم الامر يقتضي نفي ...
لو كان الامر للندب الخامس ... اجيبوا لله وللرسول ... الصلاة ... الم تسمع الله يقول

يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم واما الثالث فلانا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل لم
يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك
وبعضهم قال انه لا يصح ان يقال ان الواجب غير المامور به ويصح ان يقال ان المندوب والمباح غير مامور به وعدم
صحة السلب دليل الحقيقة والمجاز وايضا العرف يشهد بالفرق بين اسقني ونبئك لا ان تسقيني ولا يكون
الا لكون الاول للوجوب وقد تستعمل بمعونة كونها للاباحة والتهديد واما الرابع فوجهه الاول انه حمل الامر على الوجوب
يفيد القطع بعدم المخالفة وحمله على غيره لا يفيد ذلك فكان الاول اولى عقلا ونقلا لا يرى من اراد دابة وكان لها
طريقان احدهما مقطوع به بالامن والاخر لا يكون كذلك لزم بحكم عقله سلوك الاول ولقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
الثاني ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ كسائر المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا
صيغة افعل والجواب عما ذكر اما الاية الاولى فلوجوه الاول انا لا نسلم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به
لاحتمال ان يكون عبارة عن حمله على خلاف ما هو عليه بان يكون للوجوب فيحمله على الندب وبالعكس او عبارة عن عدم اعتقاد
حقيته او عبارة عن حمله اشكالا ورد هذه الاحتمالات كما يخفى وفوق الثاني ان غاية ما تستفاد الاية التهديد على
مخالفة الامر الراجح بالحق ولا دلالة في ذلك على وجوب الامتثال بكونه له وهو عين النزاع الثالث انه
مطلق فلا يعم جميع الاوامر فيكون الدليل اخص من المدعى الرابع ان الضمير في امره مجمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله
او الرسول فلا يمكن الحكم بان الله والرسول على التعيين للوجوب الخامس ان الاية الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب
ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل له السادس ان الاية لا دلالة فيها على نفي الاشتراك بين الوجوب والندب لاحتمال
ان يكون كلما او التقسيم لا الترديد المحض فلا يدفع اصابة الفتنة لبعض وهو لم يترك المستحب لا يقال ان
اصابة الفتنة والعذاب لا تكون الا لترك الواجب السابع ان الاية لا اشعار فيها لو كان المرسل لها عالما
وهو يعم الجواز ان يكون ... لا يقوم مقام التهديد بتوجيه الامر لا على مخالفة الامر واما الثانية فلوجهين الاول
انما يمنع كون الذم على ترك المامور به لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين او على الاستكبار
لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم النبي بالصلاة فقالوا لا نحني فانها سبة علينا فقال لا خير في دين ليس
فيه ركوع ولا سجود الثاني ان صيغة قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بها واما الثالثة فلوجهين
الاول انها دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان الصيغة له الثاني ان غاية ما يستفاد منها ان الامر يومئذ كان
للوجوب ولا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك الثالث ان الجحود لعله كان مندوبا وانما استحق الذم لاستكباره ولانه
ان ترك المندوب استكبارا استخفافا يقتضي هذا قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين الرابع ان الامر يومئذ لعله كان مقرونا
بما يدل على الوجوب الخامس ان غاية ما دلت عليه الرابعة ... ولا دلالة فيه على ان ... واما الرابعة فللمنع من

كلمة المعصية الاولى بل المراد من الاية بعض العاصين اذ لو كان المراد الكل لما دخل الجنة الا المعصوم وكان كل عاص
خالدا فيها ابدا باتفاق منها الا ان يحمل الخلود على الزمان المتطاول كما ذهب اليه القاضي في تفسيره وبعض الناس الدائم
فيه لاستعماله في المنقطع والدائم والاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ولعل من الذين فيها
ابدا فلو كان حقيقة في المنقطع لزم التاكيد والتاسيس اولى لانا نقول لعل المراد به التاكيد او التخصيص لفظ من يعصي الخلود
الاية بل هذا اولى لان التخصيص اولى من المجاز ودعوى ان الخلود حقيقة في القدر المشترك بين الزمانين فاسدة لان المتبادر
الزمان الغير المنقطع فلا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والى هذا ذهب الطبرسي والزمخشري
في مجمع البيان والكشاف وهو الذي يلوح من كلام الصحاح وربما اعترض على المقدمة الاولى بقول العصيان في ترك المندوب
مع عدم العقاب وعلى الثانية بمنع كون العصيان عبارة عن ترك المامور به والا لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب
قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة واما الخامسة فلان الاستدلال به دوري كما لا يخفى واما الحديث
الاول فلضعفه سندا او قصوره دلالة اما الاول فلاشتمال الطريق على سهل بن زياد وقد اختلف فيه اهل الرجال والظاهر ضعفه
وعلى بكر بن صالح وضعفه النجاشي وغيره وقال انه كثير التفرد بالغرائب وعلى موسى بن ... وضعفه النجاشي وقال الغضائري
ابن شاذان وابن الغضائري انه كذاب في لعنة الامام ع وبعض الاحاديث واما الثاني فلاختصاصه بمن امر به فلا يتعلق
واما الحديث الثاني فلضعفه سندا او قصوره دلالة اما الاول فلان طريقه الى محمد بن مسلم وزرارة ... ثم
طريقه ... بينهما ... على ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به جماعة واما الثاني فلما ذكرنا في الحديث
الاول واما الحديث الثالث فلعدم دلالته على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظا او معنى ويكون المراد
لا توهم الرخصة واما توهم بامر الواجب او للقرينة في الامر وثبوت التوعيد واما الحديث الرابع فلقصور دلالته اذ غايته
ما استفاده امر النبي ص للوجوب ولا دلالة فيه ان سائر الاوامر كذلك مع عدم وضوح سنده واما الحديث الخامس فلعدم وضوح ولانه
واما التبادر فالمنع من حصوله من نفس اللفظ لجواز ان يكون باعتبار القرائن قال في النهاية في مقام دفع الاحتجاج بكم
ان العبد يستحق الذم على مخالفة امر مولاه لان العبد لو لم يكن جازما بانتفاء منفعة مولاه بمخالفة امره او كان النفع فيما امره
مختصا به ... لما ذمه احد من العقلاء وانما يستحق الذم اذا علم بالعادة او بشاهد الحال كراهة مولاه لمخالفته بها
فيكون ذلك هو العلة لاجله استحق الذم دون مخالفة مجرد الامر ثم ولجواز ان يكون الذم باعتبار ترك العبد الطاعة
سبيل الندب ... او تركه لاحتمال كونه واجبا لان دفع الضرر المحتمل لازم عقلا ولان ... على ...
مجرد ترك الامتثال لا لتخلف العلة عن معلولها مع ثبوت التخلف هنا فان السيد لو امر عبده بمعصية ... لما ذمه العقلاء لما
الفرق بين ... ونقول ان ... يكون باعتبار الاطلاق والتقييد والاجمال والبيان لما الحجة الرابعة
فلعدم نهوض الوجهين ... على المدعى اما الاول فلانه ان اريد اثبات وضع اللفظ به ... ان ... والوجه

انه يعود

انه بعد ورود خطاب من الشرع بما لابد من الحمل على الوجوب لاجمال اللفظ ولزوم تحصيل البراءة فتعين البناء على وجوب
للاحتياط الثابت واما على الخصوص من عدم وجوب ما لم يقطع باشتغال الذمة كما في المفروض فلا نسلم ان الامر المعين احوط مثال
في القصد بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على انه على هذا الوجه
ومنها اعتقاد قبح تركه وربما اتى كونه هذا الترك وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويز كون المامور به غير
واجب الاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه واما الثاني فلما عرفت من ان الطلب في الندب
كالوجوب في الاحتياج اليه والترجيح يقتضي ... بل قبل ان الترجيح مع وضع الطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في حاله
حقيقة من دون عكس ولا نمنع من عدم الفائدة لوجود لفظ اوجبت والزمت نعم هما افعلا خبرين وافعل
انشاء ولكن الغرض دفع الحاجة وهو يكون بهما والتحقيق ان يقال القائلون بالوجوب ان ارادوا ان صيغة افعل الزمت
الفعل وان تركته لعاقبتك فيكون العقاب على الترك من مدلول الخطاب فهو فاسد وان ارادوا ان مدلول الصيغة هو الطلب كما
هو الطلب على جهة اللزوم وان من لوازمه العقاب على الترك فهو حق وبه صرح ابو حامد الاسفراييني وامام الحرمين وصاحب
جمع الجوامع والسلطان والفاضل التستري قدس سره وحكيه لنا على ذلك كثير من الادلة السابقة الاول التبادر لاجماع العرفين
فانه بل هو نفس اللفظ ويكشف عن ذلك انه لو سئل من العقلاء من سمع الصيغ لاجابوا بترك الامتثال وعلمه به من دون
التفات الى امر اخر ولا قرينة ... ولو لم تكن الصيغة للالزام لما اجمعوا للذم على الترك احسن ذلك منهم ولا
ولا اختص الجهد بالمذهبين بالحكم به من الاسترين بن زهرة والشيخ هنا كلام ... وافقه الا ابن ... قال الاكثر
ما قال ... ولا دليل على ذلك انه وجوب العقلاء باسرهم توجه الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك
ذلك لانهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب المانع منهم ذمه على مخالفة الامر لانه لو كان مقتضيا الندب فلا يستحق تاركه الذم ان
كان من ... الصحاح الاسباب الجادة فلا يستحق الذم اذا تركه وفي الغرر ... علينا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس لاحد
ان يقول دفع العقلاء للعبد ... الى الامر على ... ايجابا فلا جل ذلك ذموا لان ذلك يفسد من وجهين
احدهما ان العقلاء اذا ... علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره حتى اذا استفهموا من ذلك عللوا عليه بمخالفة خالف
امر مولاه والثاني انه لو كان الامر يحتمل فلا ... انه لا يفيد الامر عرفت تلك القرينة وقف علينا ... له وان لم يعلق الذم
لم يكن من مخالفة الامر ... على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه ثم قال فان قيل ما انكرتم على من قال انهم علقوا الذم هنا
قرينة لاجلها ذموا العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا امره بمنافع نفسه فان في تفويتها بقرينة فلا بد ان يكون موجبا
عليه اذا امره بمنافع تعود الى العبد ولا يستحق ... بتفويتها لم يدل على ذلك ولا يدل على ... قيل له يسقط
بالوجهين الذين قدمنا احدهما انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان ينبغي على ما اقتضيتم هنا
السوال ان يعلق الذم بخوف الضرر على السيد او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك والاخر انه قد ... من

لا يعلم ان السيد يستضر بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الامن عرف ذلك وقد
علمنا خلاف ذلك على انا لا نسلم ذلك لان السيد قد لا يستضر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك ذمه اذا خالفه
الا ترى ان من قال لغلامه اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام اخر فسقاه فان العقلاء يذمون العبد وان
كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك يذمونه
اذا خالفه في منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه ذلك
يحسن ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلو كان ذلك يجب عليه والا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه
فيما عوده ثم عاد ذلك الضرر عليه فلاجل ذلك حسن ذمه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم
بين منافع تخصه وبين منافع ترجع الى السيد لانهم راموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفته في منافع
تعود اليه وبين منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الغرض لا فصل بينهما لان كلا الحالين يعود الضرر بالمخالفة الى
السيد فبطل الفصل ومن جمع بينهما كان الجواب عنه ما تقدم انتهى واما ما قيل من ان ترك الامتثال انما يقبح لو كان على التنزيه
فقط ما نفع لانه مذموم من حيث المخالفة ولو لا يعاقبه الامر فلما كان تركه موجبا للترك ما نهى عنه من هو على حق
وكان ذلك موجبا للوجوب صار الذم باعتبار ترك الاصل الامر موجبا فيستهجن على ان ما ذكره منقوض بما لو اوجب المعصية
تصريحا فان منع الايجاب فهو غالط وان سلم والجاء بامر اخر فنقول له هو ما حولنا هنا الثاني قوله تعالى فليحذر
الاية والمناقشات المذكورة مدفوعة اما الاول فانا نمنع من ان المخالفة عبارة عما ذكره بل هي اما عبارة عن ترك
الامتثال او عدم الاتيان بالمامور به كما هو المتبادر او عبارة عن معنى يعم هذا والمعنى السابق واياما كان فالاستدلال صحيح
كما لا يخفى واما الثانية فلان الامر هنا للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب ولا اباحته مع
فلا اقل من انه لا يدل على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب والا لكان الحذر عنه سفها او لغوا
بلا من يحذر من سقوط الجدار الحكم القبر المائل وهو ذلك على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر
لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب المتروك كما افاده جماعة واورد عليهم بالمنع من ذلك لجواز حسن الحذر في قيام
المقتضي للعذاب بحسب احتمال تنزيل العذاب وسلوك كثير في الشريعة كامرهم بترك الطهارة من الماء المشمس
حذرا من اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن اصابة الفقر والحاصل ان الحذر يكون تارة
كما ان العقاب معلوما او مظنونا ويكون حسنا وندبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضي كاف في
الوجوب اذ احتمال العذاب مستقر على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من ان احتمال العقاب يتحقق ولا يجب الحذر
كما في المعرضة فمدفوع لان هذا لم يتحقق احتمال العقاب لان الظلم القبيح على الشرع لان العقاب فعله ولا يحتمل صدوره عنه الا
على ترك الواجب وفعل الحرام نعم حسن الحذر فيهما لاجل احتمال الترتب مضرة دنيوية بناء على علاقة ذاتية بينهما ولا يبعد

الشريعة دلت على ان الحذر لاجل ترتب العقاب واما الثالثة فلعدم القائل بالفصل على ما صرح به بعض المحققين على
انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا عهد تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو
ذلك صحة الاستثناء فانه يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني كذا ذكره جماعة من المحققين واورد
عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى المضاف اليه اذا كان المراد منه المحلول المصدري ولا في الاية الشريفة يحمل على ما
عليه من الصيغ فان الامر لو كان عاما للمامور به اذ يصير المعنى ان يخالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك
الا يحذر من خالف امرا واحدا والتحقيق عند حصول هذا العموم ايل الى ما يحصل بردنا ما اورده وان امكن دفعه
الاخير بانه مبني على ان العام وضع للكل على كل فرد لا لمجموع الافراد والحق خلافه فيحمل بان هذا العموم استفيد من تعليق
وذلك لانه ثبت ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف علة له لان الحكم لا ينطبق الحكم على الوصف فتشعر
بالعلية فيحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف كما هو مقتضى العلية في صحة الاستثناء باعتبار هذا العموم المفهوم
تعلق الحكم على الوصف كما صح الاستثناء من قولنا اكرم العالم الا زيد الظاهر عدم اختصاص الحكم المذكور بالعالم دون
نفيه العموم الا انه لو فرض بطلان هذا العموم المفهوم من التعليق لم يصح الاستثناء ثم قال بعض المحققين ان هذا
العموم مستفاد من الاضافة لا لاجل كون الاضافة للعهد بل لاجل ان النكرة المضافة للعموم مصدرا كانت ام لا وقيل
الرضي انه قال ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو الظاهر في الاستغراق
انتهى او سلمنا عدم العموم فنقول الاطلاق كاف في المطلوب اذ لا حقيقة غير الوجوب ايضا لحسن الحذر والتهديد
على المخالفة مطلق الامر مضافا الى اصالة عدم الاشتراك واما الرابعة فلان احتمال المرجع غير قادح بعد عدم الفصل
ثم على ان من قال بالوجوب في الاول قال به في الثاني وبالعكس كما قيل وفيه نظر الوجه المفصل وهو
المعتمد الحق الى الارشاد القاهم الى ان يوجد من يشترط الفارق المؤيد مضافا الى اصالة عدم النقل وبها يمكن دفع
ان كل امر للحجة ولو لم يكن من الله ورسوله واما الخامسة فلان الظاهر ان المراد الامر الصادق عليه انه كان على وزن
وغير ما ثم مقاسه الى ان الطلب بصيغة فقد بر واما السادسة فلان احتمال التوزيع بحو ما تقدم فاسد اما
اولا فلانه يلزم ان يكون كل من الفعل المستحب ماثما بالفسق وهو مقطوع بفساده واما ثانيا فللزوم استعمال
ماله من غير قرينة وهو مما منع عنه اكثر الاصوليين وجوزه قوم اذ لا قرينة هنا الا عليه ومع لا تنفع ذلك
لاحتمال التوزيع ولا يمكن ان ينفي امور الندب لان ترك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان يكون امر الوجوب ويلحق
غيره بالامر باصالة عدم النقل واما السابعة فلان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول
في محله فدلت الفاعل منهم الرحلي مفعول فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا دلت
المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم بالحذر من انفسهم على ان اسناد الفاعل مع وجوده ما يصلح ان يكون فاعلا

في الكلام مثلا الاصل ولنبها رجاع الضمير المفرد الى الجمع غير ملائم الانتبا دليل كل واحد وهو تكلف على تقدير تسليمه
بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت فليكن مفعولا لحذر او للمخالفة قلنا اما الفتنة ليست علة للحذر لامتناع
اجتماعها معه والمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل الفعل المعلل به والمخالف لم يقصد غرضه اصابة الفتنة فان قلت فليكن
التقدير كراهة ان تصيبهم فيصلح ان يكون مفعولا له قلت هذا التقدير غير محتاج اليه وقد بين وعلى تقدير اسناد الفعل الى
المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو وجب الحذر من مخالفة الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر
بطريق الاولى **الثالث** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون الاية والمناقشة من وجوه اما الاولى فلان الظاهر الاية
الشريفة كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب بالاحتمال الاخير وان دفع
الكفار عنونا لما هو ثابت على الفروع كعقابهم على الاصول واما الثانية فلان الاصل عدم القرينة **الرابع** قوله تعالى
ما منعك الا تسجد الاية والمناقشة من وجوه اما الاولى فلان المراد بالامر الاية اسجدوا كما صرح به جملة من المحققين لا الامر
من ادم ... صيغة اسجدوا للوجوب ففيه ... الاصل وعدم القائل بالفصل واما الثانية فلان الاصل
عدم النقل واما الثالثة فلانه تعالى رتب الذم والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر ولا مدخل للغير فيه والا
لم يحسن ترتب الذم على مجرد الترك واما الرابعة فلان الاصل عدم القرينة واما الخامسة فلان الاصل عدم النقل
بعض ما ... الروايات السابقة ... احتج القائلون بانه للندب بوجوه **الاول** قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم وجه الاستدلال انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب اذ الواجب غير مفوض الى المشية
الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا في الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب
فكذا الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما قالوه **الثالث** ان المندوب ما فعله خير من تركه وهو
داخل في الواجب ايضا ... ان الواجب ما يلزم على تركه ... فيكون جعل الامر حقيقة فيه
لكونه متيقنا والجواب عن الاول ... واما الاول فلانه لم ينقل الينا بطريق يعتمد عليه
واما الثاني فلانه مردود الاتيان به الى الاستطاعة لا الى ... على ان
الرجحان واجيب عنه زيادة على ما ذكرنا بوجوه **الاول** ان اذا امرتكم ارادة الاهمال وهو ... بعض
اوامر الشرع ... **الثاني** انه اذا تم ما ذكروه دل على ... فان المباح ايضا مردود الى ... **الثالث** انه لو تم
لدل على التخيير بين ... ولا يلزم منه كون الصيغة موضوعة له بل ... فيه ان الندب
غير ... الخصم لم يحتج الى ... على التاكيد والتوضيح خلاف الاصل وعن الثاني بان
النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به ... ولكن نمنع من عدم دلالة السؤال على اللزوم بل يدل
عليه ... الطالب ... الاستعلاء

التحقيق انه لو كان ... معناه

فيكون

فيكون امرا او من دان فيكون ... ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق
الذم جزءا من مدلول الصيغة بل هو لازم خارجي له وليس ذلك ايضا من مدلول لفظ الوجوب فانه من اللوازم العرفية وانما
عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو المعنى الاخص في الاصل والتعريف باللازم غير
عزيز ومن الثالث اولا بانا النقض للوجوب وثانيا بان اثبات الوضع بمثل ما ذكر غلط فان الاصول التوقيفية لا بد
فيها من الرجوع الى ... والاعتبارات العقلية لا تصلح للاستنباط نعم يعول عليها بعد العجز عن تشخيص مدلول الصيغة
فمن بعد ورود الخطاب بها ان الفعل المستفاد منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل عدمه ولكن
يظهر من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل ح فانه قال و ... من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب
بان ذلك هو المتيقن لا بد ان يريد الحكم من حيث كان اقل فائدة وما لا بد منه من مراتبه في الوجوب من قوي على العلم
بكراهة الترك ... انا نقول لهم من اين علمتم انه لم يكن ترك المامور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان قالوا
من حيث انه لو كره لبين ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم يكن كارها
الترك لبين ذلك فان قالوا الفرق بين الامرين ان الاصل في الفعل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك فيه وليس
كذلك اذا تغير حاله وصار مكروها قلنا يجب في الحال هذه بيانه لا للبيان لان البناء الاستمرار من حال الخطاب قبل ورود
الامر للمبنا وتغيير حالها ... عليه في العقل لا بد من تغيير تركها وخروجه عن الاصل في العقل فان الامر بالصلاة مثلا
اذا جعل كما في العقل لو لا ورود الامر به محتمل له من حيث كان ادخال مشقة على النفس من غير فائدة ولا بد من تغيير تركها
الذي كان في العقل ولنا وتغييره ينقسم الى ... ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون لا امرا ولا مكروها فيكون
الفعل مباحا والى ان يكون مرادا فيكون الفعل ندبا المكلف مخيرا في الفعل على ان البيان انما يجب ... الحاجة ... الخطاب على
ما استدل عليه فيما بعد بعون الله تعالى والحكيم لو قال للمكلف افعل كذا بعد سنة او وجب ان يبين له حكم الترك ...
المكلف وهم لا يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر من وجهين
اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات انما هو بالنظر الى العقل ولكن الذي يقتضيه القواعد الشرعية الثاني وهو الندب
وذلك لان تغيير حال الترك انما هو بحسب حال الفعل لتقابلهما والمعلوم من تغيير الفعل هو رجحانه في الجملة لا كونه
لازما فيتغير حال الترك بالنسبة وهو الندب وبالجملة الاصل كالعام يجب الاقتصار في تخصيصه ورفع اليد
عن مقتضاه على القدر المتيقن وفي المشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا فلان ... على ان البيان ... لا يصح
وقد يحصل مما ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشرع وشك في كونه على الوجوب او
الندب فالاصل الندب لا ان الاصل الندب بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون الملا
الندب ولا فرق في ذلك بين ان يكون المستند في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستدلال مثلا

ويختلفون في استحبابه ووجوبه او اللفظ المجمل كالامر في اخبار الائمة بناء على ما ذكره صاحب المعالم من اجمال الشيوع
استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة او بناء على اشتراكه بين الوجوب
والندب لان الوجهان جميعا لا يتقوم في الخارج الا بواحد فصليه وهما غير معلومين فيجب التوقف وان الخطاب
قد وقع بالمجمل مع ان قد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون الا بالتزام الفعل الا ان هذا
يقتضي رفع اليد عن اصالة البراءة فان ما ذكر جار في كل ما يعول عليها وكلاهما مبني على حجية اصالة البراءة في القطع
بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف به لا مطلقا والقول بالاحتياط مطلقا وكذا الكلام فيما اذا علم
بمرجوحية امر وشك في انها على الكراهة او الحرمة فيحكم بالكراهة احتج القائل بانه للاباحة بكونها اقل المراتب
فيكون متيقنا وجوابه يعرف مما سبق ولعل حجة المفصل بين امر الله وامر النبي صلى الله عليه وآله ما يشير اليه من ان الاول للوجوب
والثاني للندب الاخذ بدليلي القائلين بالوجوب والندب من الآية وقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم واصالة عدم النقل مسألة لا
الدليل وهو هنا موجود وجوابها ما قدمناه من عدم نهوض الرواية شاهدة للقول بالندب فيبقى الاصل المتقدم سالما
عن المعارض بعد نهوض الآية المتقدمة دليلا على القول بالوجوب احتج القائلون بالاشتراك اللفظي باستعمال الصيغة
في المعاني المتعددة والاصل في الاستعمال الحقيقة وقال في الغنية وانا قلنا ان مطلق الامر
وضع اللغة لا يحمل على الوجوب ولا الندب الا بدليل لانه اذا ثبت انه لا يكون امرا الا بالارادة المامورية وارادة الحكيم لا تدل على
زايد على حسنه وانه مما يستحق به المدح والثواب وهذا مشترك فيه الواجب والندب معا فلا يكون للحال هنا القطع على احدهما
الا بدليل وعن الاول المنع من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بل الحكم بكونه مجازا في غير الوجوب اولى من الاشتراك كونه حقيقة
فيه واولوية المجاز على الاشتراك وعدم ثبوت لوازم الاشتراك اللفظي ولا المعنوي وعن الثاني ان الامر مانع عن ارادة
المامور على جهة اللزوم لا مطلقا ابتداء احتج القائلون بالاشتراك المعنوي بوجوه الاول الاستعمال في المعاني كالاول على
كونها لامر جامع بينها والاصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين ان يكون للقدر المشترك بينها اذ لا يلزم به
الثاني تبادر الطلب عند الاطلاق وربما لا يحصل به الترك فضلا عن المنع منه وانه اعرف النحاة واهل الاصول
الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو الثالث انه يكون الطلب ماخوذا في مفهوم الصيغة بدون قيد
بالفصل فيحتاج دليلا لا يصح وما استدل به الخصم ضعيف لاحتمال الغير موقوف بالاصل الرابع كثرة ورود الامر في الاحاديث
متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لم يكن حقيقة في القدر المشترك
الخامس ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات
سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر والجواب عن الاول اولا بان المجاز قد يثبت الدليل وقد
بيناه وثانيا بالمنع من ان لا اشتراك المعنوي لا يلزم منه المجاز بل المجاز فيه اكثر كما صرح السعيد الدين صاحب المعالم لان

استعماله

استعماله في الخصوص والعموم المعنيين بخصوصهما مجاز لعدم وضع اللفظ له بالخصوص فلا استعمال فيه استعمال في غير ما وضع له
وهو مجاز لا يقال لا نسلم الاكثرية لان استعماله في القدر المشترك على تقدير وضعه لاحدهما مجاز ايضا لانا نقول الاستعمال
في القدر المشترك ان وقع ففي غاية الندرة كما صرح به في المعالم فاين هو من استعماله في خصوص كل من المعنيين وثانيا
واذا ثبت ان التجوز لازم على تقدير الاول ام لا كان الترجيح لما قام عليه الدليل الحق لا يقال هذا انما يتم لو قيل بالمفسدة
في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الافراد الاخر لاحتمال الفرض طريق استعماله في ذلك الافراد التجوز فلا لظهور ان اللفظ
عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص
بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون به لانا نقول ما المراد بلزوم المجاز في احدهما او فرض انه حقيقة
في احدهما الواجب المقيد انه في الخاص انه في الحقيقة كونه حقيقة في القدر المشترك او الفرض المجاز يريد انها الاية
الاشتراك المعنوي بل الفرض الفرق بين المختار طريقي الاستعمال فيهما لانا نقول لا نسلم انه يجري عدم الافصاح وجب الترجيح
اذ لا شاهد عليه لو بعد ان الغالب في الاستعمال المعنوي ان يكون على جهة الحقيقة لكان الترجيح محمولا على الاول بكون الاستعمال الحقيقي
حقيقيا او مجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي على المجازي ولكنه ممنوع وتحقيق ان الغالب في استعمال الالفاظ
في المعنى اذا بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي وكون اللفظ موضوعا للقدر ومن الثاني المنع من التبادر بل التبادر
الوجوب كما فصلناه وان اشتهار تعريف النحاة واهل الاصول فاسد بما ذكروه مبني على القاصد حيث لا يشهد بذلك
الاطلاق العرفي في هذه المسألة مع ذهاب الاكثر الى الوجوب وعن الثالث اولا بانه كما لا دليل على التقييد بالفصل كذا
لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة المجردة العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر في اصالة عدم اعتبار القيد معارضة
باصالة عدم الوضع للطبيعة وبالجملة التمسك بنحو هذه الاصول في الاصول التوقيفية من الافعال الواضحة والجواب
البارده وثانيا بانا قد بينا الدليل على التقييد وعن الرابع بانه ان تم قرينة على ان الوجوب فلا اشكال وان يكون
فلان من باب ثبوت المجاز عندنا والا فاصل الدعوى بطل لا يقال علمنا بصحته اما باعتبار دليل منفصل وقرينة غير
متصلة من نحو اجماع ونحوه ولو كان مجازا لزم الاتصال في القرينة لانا نقول لا نسلم الاتصال في القرينة بل تكفي حاز ان
تاخير البيان عن وقت الحاجة ولكن نقول الاجماع كاشف عن القرينة في الجملة ولا يحصل معين القرينة وعن الخامس
بانه غير مرتضى بعدم الدليل على ما ادعاه الخصم فان العقل لا دخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم
بامتناع عدم الاطلاق عليه ممن يبحث ويجتهد لو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد ان سلم لا يفيد العلم والمسألة علمية
والجواب الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر وربما يفيد العلم وقد يقتصر الى ذلك وكون المسألة علمية فان المسائل
اللغوية يكتفى فيها بالظنون وان علم جماعة من المحققين كالسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ والعلامة والشيخ البهائي
وغيرهم والحاجبي والعضدي ادعى الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب قال الاول انما حمل كل امر ورد في القرآن والسنة

على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من امر الله تعالى او من الرسول
لم يقل لصاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظواهر معلوم
ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين وتابع التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرج احد عن
القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عندهم بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع
اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام
هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوافقوا على الادلة وقد
بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة وقال الثاني بعد التصريح بان الاوامر الشرعية للوجوب والدليل على ذلك
اجماع الامامية وقال الثالث ويدل على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا في وجوب الافعال
والاحتجاج في ذلك الى امر الله تعالى واوامر رسوله ولولا انها تقتضي الايجاب والا لم يجز ذلك وكان المحتج عليه
ان يقول واي شيء في ذلك مما يقتضي الايجاب وفي علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس
لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة دلتهم على ذلك لان هذه دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه البرهان
ولم نر المخصص بامر الله تعالى واوامر رسوله ذكروها على حال وقال الرابع ولان الصحابة تمسكوا بالاوامر على الوجوب ولم ينقل
انكار وكان اجماعا وذلك كما في قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليغسله سبعا وقوله فليصلها اذا ذكرها وقال الخامس
صيغة افعل وما بمعناه حقيقة في الايجاب لا في الندب لشيوع احتجاج السلف بمطلقها من غير نكير وقال السادس
المتبادر منه عرفا هو الوجوب لما مر من الادلة منها الاخبار الدالة عليه واستقراء تلك الاخبار واتفاق القدماء
والمتأخرين في الاعصار والامصار الا من شذ ممن لا يعتد به وقال السابع انا نرى الاستدلال بالامر على الوجوب الذي
شائعا مستمرا من غير نكير كالعمل بالاخبار ونحوه قاله المحقق والعلامة تنبيهات الاول اعلم انه نقل عن جماعة
من اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن العالم والفاضل السبزواري في الذخيرة واستاذ الكل اقا حسين الخوانساري في شرح الدروس والمحدث
الكاشاني في المفاتيح ان الامر المطلق في اخبار الائمة عليهم السلام مجردا عن القرينة يكون مجملا ولا يمكن حمله على الوجوب واحتجوا
على ذلك بشيوع استعماله في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي ويرد عليه وجوه الاول ان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم التساوي
الاحتمال في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مع تعليم
بدليل منفصل ان يريدوا منه الندب فلا يبعد ما ذكروه وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو من اشكال
الثاني ان الاطلاع على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم عليهم السلام واما الرواة
الرواة لم يكن شايعا في الاطلاع على القلة الناشية من تلفيق جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده

الحمل على

الحمل على الوجوب والمعتبر فهم الراوي لا المخاطب دون غيره الثالث المنع من ان الغلبة تمنع من الحمل على الحقيقة فان
تخصيص العمومات امر شايع حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص مع اتفاق الكل على الظاهر هؤلاء الجماعة على وجوب حمله
العموم لو تجرد عن القرينة وايضا قد حكى الشيخ بهاء الدين عن جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغة مجاز مع اتفاق العلماء على
وجوب حمل الالفاظ على الحقيقة الرابع ان حمل اكثر الاخبار على المجاز لا يستلزم كون شيوعه في عرف الائمة فان الحمل فيها
قد يكون باعتبار القرينة على كونه مرادا وقد يكون باعتبار قصور الرواية عن الحجية فيحمل عليه لان التاويل
اولى من الطرح وهذا لا يلزم المجاز بحسب الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان سلمنا بها فنمنع ان الغلبة الظنية
تعارض اصالة الحقيقة الخامس ان تتبع الاخبار يكشف عن بقاء اوامرهم على الوجوب مثل قوله عليه السلام لهشام بن الحكم اذا
امرتكم بشيء فافعلوا او قوله ذلك لا جناح عليكم ولم يقل افعل السادس اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتأخرين على عدم
الفرق بين امر النبي صلى الله عليه وآله في الاخبار المروية عنه وبين امر الائمة في الاخبار المروية عنهم في الحمل على الوجوب مسئلة
اختلف الاصوليون في الامر الوارد عقيب الحظر فذهب جماعة الى انه كالامر المبتدأ فان كان للوجوب فهو له والا فلا
منهم الشيخ والسيد ابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد الثاني والبيضاوي كما عن بعض الحنفية والقاضي ابي الطيب
وابي المظفر السمعاني والفخر الرازي بل نسب الى المحققين وذهب الحاجبي كما عن الشافعي الى انه للاباحة وحكاه جماعة
كالسيد والشيخ والعضدي عن الاكثر وذهب بعض الى انها للندب وتوقف امام الحرمين فلم يحكم بشيء على ما حكي عنه الاول
وجه الاول ان المقتضي موجود وهو الامر الموضوع للوجوب والمعارض مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح
لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام متساوية في التضاد وبرفع الاستبعاد
صحة تصريح القصيح بالوجوب بعد الحظر الثاني ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب مع وروده
بعد الحظر الثالث ان امر الحائض والنفساء بالعبادة للوجوب مع انه بعد الحظر الرابع ان الحظر العقلي اكد من السمعي واذا
ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة قبل ورود الشرع بها محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكذا الامر
الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى لحجة الاخرين وجهان الاول كثرة استعماله في الكتاب والسنة في الاباحة قال
الله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا واذا طعمتم فانتشروا واذا تطهرن فاتوهن فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
وقال النبي صلى الله عليه وآله فيما روي عنه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
الى غير ذلك ولا يعارض بما ذكر بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الامر فيه للوجوب وبقوله اذا اردت
الخمسة فانه ... الاول ... هذا نادر والنادر لا يعارض الغالب الثاني ان المتبادر منه عرفا الاباحة ... اما الاول فالادلة السابقة
فالمنع من تمام المقتضي واما الثاني فلان المفهوم الاباحة انما هو من انتفاء القرائن والاقتراح واما الثالث فلانه قد ثبت بالدليل
ودفع الظن بالادلة القاطعة غير عزيز واما الرابع فلان الفرق عرفي والتحقيق ان الصيغة موضوعة

للوجوب فالاصل حملها عليها حيثما اطلقت مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر او لا ومجرد الورود بعده
لا يقتضي الاباحة لما عرفت ولا الاستعمال فيها احيانا يقتضيها كلية لما عرفت ان الاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت
كثرة الاستعمال في الاباحة يشكل التمسك بالاصل على ما ذهب اليه جماعة في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
التوقف بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب الحمل على الاباحة ولهذا قال الاسنوي الاباحة
قال واحتمال الاباحة ارجح لغلبته واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد حل
على هذا الاصل كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة والبيضاوي وذلك اما التوجيه للاصل على الاتم
لمنع الغلبة بالجملة اذ تم ظهور قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فرفع اليد عن الاصل
ولما منع السيد عميد الدين من ابطال الحمل على الوجوب في المقام تمسكا بان غاية ما ثبت من الدلالة على كون الصيغة
موضوعة للوجوب كونها له اذا لم يكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها له فينبغي ظن الغلبة
بلا معارض ان لم يكن دليل على الوضع للاباحة ففيه اشكال اما اولا فلان الظاهر من المحققين من القائلين
بالاباحة انها مجاز نعم ربما يشعر كلام العضدي بانها حقيقة فيها حيث قال ان الغلبة في الاباحة عرف الشرع
فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم لكنه ليس بصريح بل ولا ظاهر وسلم الصراحة
ففيه اعتراف بانها لو لم تكن في العرف للاباحة لكان اللازم الحمل على الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكر للمحقق لزم ان لا
مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رأيت اسدا في الحمام لم يثبت انه من موضوع الحيوان المفترس بل للرجل الشجاع
منكرو وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلان وضع اللفظ للمعنى اذا كان كليا او الافراد لكان كليا لما
لعموم وقوعه او لقلة وقوعه وقال بعض المحققين لا يعتبر لوضع لفظ بشرط ان يكون مع لفظ اخر واما رابعا فلانه لو لم يكن
للوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك اذ يبطل انه لغيره والنقل ان قيل انه عرفا له والمجاز خير منهما معا فانا
لما انه يلزم ان يكون نحو استعماله في الوجوب مجازا واستعمال اللفظ الموضوع للاباحة في الوجوب الموضوع وقوعه فقليل
ولا كذلك استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة واعلم ان بعض القائلين بانها بعده لغير الوجوب الحقوا بها ما ورد
بعد توهم الحظر وما ورد بعد الكراهة وما ورد بعد توهمها وما ورد بعد الاستيذان واعلم ايضا انه قال في نهاية السؤل
القائلون بالاباحة اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم
من حكم بانه للتحريم كالوارد ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم والفرق من وجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي
الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر فان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل الثاني ان
النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع برفع المفاسد اكثر من جلب المنافع
واما القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم انتهى ولا يخفى ضعف الوجهين و

التحقيق

التحقيق ما ذكرناه سابقا **مسئلة** اختلف الاصوليون بعد ان الامر المطلق العاري عن القرائن هل يدل على الماهية من غير شعور
بوحدة ولا تكرار او يدل على احدهما على اقوال **الاول** انه يدل على الماهية لا غير وهو مختار العلامة والشهيد الثاني وولده في
المعالم والحاجبي والبيضاوي وجماعة كامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع وابي الحسين البصري بل نسب الى السيد عميد الدين و
المحققين وحكاه جماعة عن السيد **الثاني** انه للتكرار مدة العمر بشرط الامكان وانه منقول عن [illegible] ابي
وهو لابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين على ما حكي **الثالث** انه للمرة ولا يحتمل التكرار وهو
لجمع كثير على ما حكي عن ابي الحسين البصري وكما في الشافعي **الرابع** الاشتراك بين الوحدة والتكرار وهو للسيد [illegible]
وتوقف قوم على ما حكي وليحتج الاولون بوجوه **الاول** انه قد استعمل شرعا وعرفا تارة واريد منه المرة وتارة واريد منه التكرار
فيجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز **الثاني** [illegible]
فيقال افعل مرة وافعل دائما من غير تكرار ولا نقض ولو كان لاحدهما لكان اللازم احدهما على التقييد **الثالث** التبادر
فان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل المصدر الذي هو جزء مادته لهيئة الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
كالزمان والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهية المشتركة فكما ان قول القائل [illegible]
ولا يدفع بها الفرض [illegible] ولا قلة [illegible] اقل ما يتحقق به هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة
ويحصل بها الامتثال [illegible] الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها قال الشيخ في العدة بعد نقل القول بالمرة والتكرار
والذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر [illegible] مرة واحدة اذا [illegible] يقتضي الفعل [illegible]
واحدة ولا يفهم من ظاهره [illegible]
[illegible] على المرة الواحدة
وذلك ان ما ذكرنا يعقله من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بباله [illegible] يكون معنى
[illegible] فان قالوا القرينة انه يعلم [illegible] واحدة وما زاد عليها الاحتياج [illegible]
العلم به لانه قد [illegible] واحدة ويحتاج في زيادتها الى [illegible] الامر [illegible]
المراد [illegible] ذلك الحكم **الرابع** انه لو كان للتكرار لا [illegible]
كون [illegible] التكرار [illegible]
لا [illegible] **الخامس** [illegible] التكرار
الدوام [illegible] **السادس** [illegible] **السابع**
نص اهل اللغة على عدم الفرق بين [illegible] افعل [illegible] مقتضى الا [illegible]
بالمرة [illegible] **الثامن** انه لا خلاف بين الفقهاء [illegible]

لم يكن له ان يطلقها اكثر من واحدة فلو كان للتكرار لوجب الحمل عليها وهو باطل خلاف الاجماع ويمكن التمسك
في الجميع اما في الاول فبما مر واما في الثاني فبالمنع من لزوم التناقض او التكرار بغير فائدة عند التقييد بالمرة
او التكرار لانه ان قيد بما لا يقتضيه كان قرينة على التجوز فان اراد ولمن المفادة هذا المعنى لزم ولكنه لا دليل على
منعها لاحتمالهما الا بيقين فان اراد ولمنها ما يقبح من الحكيم مورده فهو مسلم وان قيد بالتقييد فهو تأكيد
وهو غير التكرار القبيح سلمنا ولكن نقول ان ذلك انما يلزم على تقدير كونه موضوعا للامر الاول بين المرة والتكرار
على تقدير كونه موضوعا لهما فلا بل الاشتراك لضرورة كل منهما قرينة على المراد من المشترك واما الثالث فبانه تعين
لا يبقيها عليها وما ذكره الشيخ غير نافع لان القرينة في المثال الذي ذكره واضحة واحتمال ارادة التكرار يستبعد عادة
فليحمل على اعتباره واما في الرابع فلان جعل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر بالاولى
اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى واما في الخامس فبان اشتراط العدة والامكان يدفعه باطل التأسي
فبان من لا يتعقله العلة الاستبعاد ودفع الاحتمال مع انه لو تم لكان دليلا على الاشتراك اللفظي والمطلوب نفيه
واما في السابع فبالمنع من ثبوت النقل عن اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان نقل الا يدل على التكرار كيف وقد صرح
بعض المحققين بان فعل المضارع يدل على استمرار التجدد فنقطع هذا الوضع النقل عن اهل اللغة لما يحتج الخصم عليكم
واما في الثامن فبان الاجماع منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به الا ان يقال الاجماع دل على عدم التكرار لو كان اللفظ
دالا على التكرار لكانت فاسدة لان تركيبه امر ممتنع ويرجع الكلام الى الاستدلال بفهم العرف وهي انه اذا وكل رجلا
على طلاق زوجته مكررا فهل يقع الطلقة الاولى ام يفسد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال وان كان الثاني فالعجب
العجب من الشيخ في تعويله عليه وان كان الثاني فالاستدلال به يمنع القول بالتكرار ثم احتج القائلون بوضعه للمرة
بوجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان ممتثلا الثاني ان
اهل اللغة اشتقوا من الضرب امثلة ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتق لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك
الثالث انهم حملوا صيغة الامر على الايقاع في انه لا يفيد التكرار والجواب عن هذه الحجج بالمنع عن كلها ادعوه سلمنا ولكنها
لا تدل على كون الصيغة موضوعة للمرة على ان يكون جزءا لما وضع له ويكون دلالة الصيغة عليها دلالة تضمنية وهنا
هو مناط الفرق بين القولين المعهود والقول بالمرة احتج القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان الامر والنهي اشتركا في
الدلالة على الطلب الا ان المتعلق بالامر الفعل وبالنهي الترك وكما ان مقتضى النهي التكرار فكذلك الامر الثاني ان
الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار للمأمور به الثالث انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم
والصلاة قطعا الرابع انه فهم من اهل الحج حجتنا هذه لعامنا الخامس قوله تعالى اقتلوا المشركين عام لكل مشرك
فاذن ان يكون قوله صم عاما لجميع الازمان لان النسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السادس قوله اذا امرتكم

بشيء فاتوا

فأتوا منه ما استطعتم فان المراد فأتوا اما امرتكم به ما استطعتم وهو التكرار السابع انه لو لم يفد التكرار لكان المكلف
اذا ترك الفعل في الاول احتاج في فعله ثانيا الى دليل الثامن انه لو لم يقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء
التاسع ان اللفظ ليس فيه تصريح بوقت معين فاما ان يحمل على الكل او على البعض او على وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح فاما
ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل بالاجماع العاشر ان التكرار احتياط لانه المخلص اليقيني فيجب المصير اليه
الحادي عشر انه لو لم يكن للتكرار لم يجز النسخ والاستثناء فيه لان نسخ مرة واحدة بداء وهو عليه تعالى ممتنع والاستثناء
من مرة واحدة لا يتحقق الثاني عشر انه نقل من النبي صلى الله عليه وآله انه قد جمع بين صلوات بوضوء عام الفتح فقال عمر انك فعلت شيئا لم تفعله
فقال عمدا ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة لكان السؤال عبثا الثالث عشر ان الصحابة تمسكوا في تكرار
الصلاة والزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة الرابع عشر انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال لرسول
الله حجتنا هذه لعامنا ام للابد والجواب عن الاول اولا بانه قياس في اللغة وهو غير مسموع والاستغراق
مجاز كما في بعض اهل الطلب ثم التكرار ابدا من بديهيه وثانيا بانه مع الفارق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل فان
الاتيان به دائما اما متعذر او متعسر وايضا النهي يقتضي النفي وهو للعموم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيد العموم
العموم بفهم من النهي دون الامر كذا قيل وثالثا بالمنع من ان النهي اقتضى التكرار كما ذهب اليه العلامة وحكي عن السيد وجماعة
ورابعا بانه قياس مع الفارق على الاصل لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك كذا قيل وخامسا بان النهي كنقيض
الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه كذا قيل وعن الثاني بالمنع من كون النهي عن الضد يمنع من المنهي عنه دائما
بل يتفرع على الامر الذي في ضمنه فاذا كان ذلك للدوام فهو والا فلا وهذا واضح وعن الثالث بالنقض بما لم يجب
كالحج وبالحل بانه يجوز ثبوت التكرار في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في نحو العبادات
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الا على القول بحجية الاستقراء وعليه لا يقتضي التكرار اذ الاختلاف في الكل ... ذلك لان الحاق المشكوك
فيه بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

او شيئًا او حجب الاتيان بما يمكن منه من اجزائه وان تعذر السابق كما فهمه كثير وعن السابع بان اطلاق الامر كاف نعم
لو قلنا بان المفهوم يقتضي ان قوله افعل بمنزلة افعل الآن لزم ذلك ولكن لا احتياج الى الدليل في تلك الحال لا يستلزم
وضع الامر للتكرار وبما ذكر يجاب عن الثامن وعن التاسع بانه يوقفه او وقت ارادة ما اقتضاه اطلاق الامر وعن العاشر
بان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا بالاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة وعن الحادي عشر
بالتزام اللازم فان نعت نسخ او استثناء فذلك قرينة على التعميم وعلى الخلو منع منه وعن الثاني عشر بالمنع من حجية فهم وو
وعن الثالث عشر بالمنع من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعله لفهمهم من دلالة القرينة لا من الامر عنها
لا انا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له وبعبارة اخرى ان فهم الصحابة من الصيغة ذلك لا بد وان يكون مستندًا الى امر
وهو اما الوضع او القرينة فمع الاحتمال لا يتجه الاستدلال مضافًا الى انه لو كان الوضع للزم النقل فانه مما تعم به البلوى التكرار
والاصل عدمه وعن الرابع عشر بما قاله المعارج من انه لا يصلح حجة للقاطعين بل لاصحاب الاشتراك ولا فرج لا وللالف
انهم لا كلام ان الاشتباه بالنسبة الى الالفاظ لم لا يجوز ان يكون ناسخًا اعتقد مما لما للصوم والصلاة فاراد التنبيه الا شيئاه
وبدا انه لعله ارسل التكرار وقول النبي لو قلت هذا لوجب فيه اشعار بكونه الوجوب مستفادًا من قوله لا من لفظه احتج
القائلون بالاشتراك بالاستعمال في المرة والتكرار وبحسن الاستفهام والتقييد بكل منهما الجواب عن الاول بالمنع من الدلالة
وكذا عن الثالث والثاني لا يقال قال ابن برهان في الاوسط بحسن الاستفهام عند المحققين لا يدل على الاشتراك
الا لفظًا بغير خلاف فيه بينهم ولا خلاف في ان من قال لعبده ما يحسن ان يستفهم عن قوله الجنس ظاهر الا لتنفي الدلالة
في مقام الحلف على دعوى الخصم كما لا يخفى احتج المتوقفون بانه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد العلم و
المتواتر غير واقع والا لما وقع الخلاف الجواب بالمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى كما يدل عليه الخصم دليل على الوضع
والظن كاف في المسائل اللغوية والحق عندي هو القول الاول التبادر المناقشة فيه واهية جدًا والمقبول العقيق من و
وسيتوضح المناقشة السابقة بالوجه الناشئة على التاكيد كما صرح به المرتضى اولوية التقييد على الاشتراك والمجاز
مضافًا الى قلة استعمال اللفظ الموضوع للمعنى في ضده والانشاء ان اللفظ لو كان موضوعًا للتكرار لما كان العقيد
بالمرة مناقضًا وكان بمنزلة ان يقول افعل مكررًا مرة وكذا لو كان موضوعًا للمرة وبعضه من الخطوات اسائر ما ذكره
القائلون بالماهية فظهر المختار ويكفي في الامتثال الخروج عن عهدة التكليف ايجاد الماهية مرة فالمرة من ضرورات الامتثال
لا من المدلول ولكن لو كرر بعد تسلسل الاخلال المعالم وحكم للعقيد وشيخ الشرح الاول تمسكًا بالعرف فان السيد
اذا امر العبد وامر به فعل به مرة متعددة كان ممتثلًا مع وجود الطبيعة بالقرينة الا الحلاف الامتثال الكل في حق
وبعض المحققين تمسكًا باشتغال الطلب بعد المرة الاولى الذي يبقى على الوجه فيما ثم شرك التكرار وهو بطل اف
بطل بقي الثالث الا ان استعمل في استعمال الصيغة واحدة في الوجوه والندب باستعمال واحد ووجه الاول بان

صود

حصول الامتثال بالمرة والتكرار يحصل بالزائد والناقص اذا خير بينهما كما في القصر والاتمام ويرجع الى انه ان قصد
الزائد لم يسد ولا يجوز الاقتصار على الناقص وربما وجه بالوجه الثاني اعني حصول الامتثال بالتكرار ان التكرار لو من جملة
فيه بل المراد انه لا يتأتى الامتثال بالمرة بجامع التعدد ومنع صدق الامتثال بل ربما يعد عاصيًا او بحال الجاهل فيه
نسلم الامتثال ولكن نقول مجموع التكرار يعد في العرف ضربة واحدة وان كانت بالنظر الى ملاحظة العقل امورًا
متعددة ولا يبعد مخالفة العرف واللغة كما في الادلة من نحو ذلك والتحقيق ان المعتبر في المعتبر في الامتثال هو
الوحدة العرفية لا العقلية فاذا حصل الامتثال واريد التكرار العرفي فلا بد من الرجوع الى الاصل فتقرر بتحقيقه وقد
عرفته والله العالم بحقائق الاسرار تذنيب اعلم ان القائلين بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في تكرار الامر المعلق
على شرط نحو ان كنتم جنبًا فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بتكرارهما فبين من قال
مطلقًا وهو المحكي عن جماعة وبين من قال بعدمه وهو الشيخ والمحقق وابن زهرة والعلامة وابنه والمحقق البهائي والحاجبي
والبيضاوي وفخر الدين وغيرهم كالسيد المرتضى والقاضي عبد العزيز واكثر الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء اختلفوا
فمنهم من منع التكرار ومنهم من فصل واختلف المفصلون فمنهم من قال لا يفيده الا اذا علق على علة تامة ومنهم من
قال لا يفيده الا اذا علق على علة ولو كانت مستنبطة حجة الاولين وجوه الاول ان كل امر ورد في الكتاب والسنة
معلقًا عليهما التكرار ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز وهو خلاف الاصل الثاني ان الامر يتكرر
بتكرر الشرط فالتعليق على الشرط الكلي يقتضي دوامه واما المقدمة الاولى فلانه اذا قيل اذا دخل شهر رمضان
فصم فاذا انصرم يكون دائمًا بعد والشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المتكرر بمنزلة الشرط الدائم والجواب
عن الاول المنع من الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج قد علق بوصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها اللهم
الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيلزم الحاق المشكوك فيه بالغالب ولكن هذا لا يجدي الا على القول بترجيح المجاز
المشهور على الحقيقة المرجوحة ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او على القول بحجية الاستقراء وعن الثاني
انه ان اريد منه ولم الامر بقاء اثر الشرط انه ان لم يأت بالمامور به مع وجود الشرط يجب عليه الاتيان ما دام الشرط باقيًا
فما ذكره مسلم ولكن هذا غير محل النزاع وان اريد تكرار المامور به ما دام الشرط باقيًا فهو اول النزاع والمثال لا يساعد
الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء الشرط بل الرجوع الصحيح المجموع الشهر في الحقيقة المامور به تكرر بحكم التعين
من التكرار وحجة الاول ان الصيغة بعد التعليق موضوعة لنفس الماهية والاصل لزوم حملها عليها حتى يتحقق ما
يقتضي تقييدها بالتكرار ووجود التعليق لا يستلزمه لا عقلًا ولا لفظًا فانه اعم من قيد الوحدة والتكرار فلا يفيد
بها او نسف الحياة عرفًا فيقول اذا جاءك فاكرمه مرة او مكررًا والعام لا دلالة فيه على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات
في العرف كذلك فاللغة والشرع كذلك للاصل الثاني انه يحسن ان يقول اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار

الثالث ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر والجواب بالتكرار الرابع عدم تكرار
الطلاق بتكرار الدخول في الدار اذا قيل ان دخلت الدار فطلق زوجتي واحتج القائلون بالتكرار اذا كان المعلق عليه
علة تامة بوجوه الاول لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا ونقلا لا يقال العلل الشرعية معرفات وليست
كالعلل العقلية الا انه لا يمتنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة الثاني الاجماع وقد حكاه جماعة كالحاجبي والعضدي
والقطب وفخر الدين فيما حكي عنه قالوا الامر اذا علق على علة تامة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة
للاوامر والجواب عن الاول بانه لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بطريق الاولى واذا الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط
بخلاف العلة لجواز تخلفها علة اخرى والتالي باطل والمقدم مثله ولا يخفى ضعف هذا الجواب فان التكرار في العلة باعتبار
ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لانه غير
مؤثر وانما النقاش باستقلاله لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى مدفوع بالاصل والجواب عن الثاني بالمنع منه
فان الظاهر من كلام الاسنوي وقوع الخلاف في العلة لانه قال الاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق لا يفيد المهية ولا
يدل على التكرار واذا علق بالعلة لا يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر يشهد بهذا
كتبهم وقيل بنظير هذا من علماء المنهاج وشرحه وقد يجاب بان هذا لا يقدح في الاجماع لجواز ان يكون المخالف ممن لا يعتد به
واحتج القائلون بالتكرار قياسا بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية فان من قال لغلامه اكرم هذا عالما فانه
وان كان جاهلا فاكرمه يذم عند العقلاء ويستقبح منه ذلك وليس ذلك الا لاجل كون الوصفين علتين لا لغير لان الطبع
متفق مع الذهول عن سائر الاوصاف وكذا التعليق على الشرط يشعر بالعلية اجيب بالنقض بمثل ان دخلت السوق فا
شتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق ورد بان عدم افادة المثالين التكرار مع اشعارهما بالعلية لاجل
ان الانسان اذا جعل شيئا علة لم يلزم من تكرره لجعله علة الحكم تكرر ذلك الحكم الا انه اذا قال اعتق سالما
لاجل انه اسود وكان له عبيد سود فلا يعتق هؤلاء العبيد السود واذا لم يتكرر في صورة التصريح بالعلة لم يتكرر
في صورة التنبيه عليها اما اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر
ذلك الحكم باتفاق القائلين بالقياس والدخول في الدار لم يجعله الشارع علة للطلاق [illegible]
القائلين والمحققون على ان مجرد التعليق لا يقتضي التكرار لبعض ما ذكره القائلون به الا ان يثبت ما يقتضيه وذلك
قد يكون من الخارج وقد يكون من اللفظ الدال على التعليق نحو كلما اتاك زيد فاكرمه لان المفهوم عرفا منه
التكرار قال الفيومي في المصباح المنير في ترجمة متى يكون شرطا فلا يقتضي التكرار لانه واقع موقع ان وهي لا تقتضيه او يكون
ظرفا فلا يقتضي التكرار الا في الاستفهام فلا تقتضيه الشرط قياسا عليه وبه صرح الفراء وغيره فقال اذا قال متى
دخلت فانت طالق فمعناه اي وقت دخلت فهو ظرف وفرقوا بينه وبين كلما فقالوا كلما يقع على الفعل فاقتضى تكراره ومتى

تقع على

تقع على الزمان والزمان لا يقتضي التكرار فاذا قال كلما دخلت فمعناه كل دخلة دخلتها وقال بعض العلماء اذا وقعت
متى في اليمين كانت للتكرار فقوله متى خرجت بمنزلة كلما خرجت والصحيح الاول انتهى وقال بعض النحاة اذا زيد عليها
ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سالتني اجبتك وجب الجواب ولو الف مرة وهو ضعيف لان الزيادة لا تفيد غير التوكيد
وهو نحو بعض النحاة لا يغيره ويقول قولهم انما زيد قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم فهو يحتمل العموم كما يحتمله ان
زيدا قائم وعند الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قيام الا لزيد انتهى وانما
نقلته بطوله لتعلق بعض فوائده وجودته بمحل البحث وسيلة اعلم انه اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يفيد
الفور او التراخي على اقوال الاول انه لا يفيد الفور ولا التراخي بل الطلب المشترك بينهما فلا يأثم بالتاخير [illegible]
وهو للعلامة والمحقق والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي
والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني كما عن الشافعي واصحابه والاشعري وابنا فخر الدين والمرتضى في احد قوليه وفي
حاشية جمال الدين انه المشهور بين محققي اصحابنا وفي شرح المبادي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين وفي منية اللبيب
انه مذهب المتأخرين الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ ابي جعفر الطوسي والسكاكي والمحقق [illegible]
في موضع من شرحه وهو المحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي والحسين الكرخي والجبائي والحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء
والمتكلمين ومنهم من قال بان الامر المطلق للتكرار وقال [illegible] وقال بعضهم ان اللفظ لا يدل
على شيء الا انه يلزم التعجيل في الامر الخالي عن القرائن وقال بعض الحنفية الفور المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان
بل ما يعد في العرف فاعلا [illegible] وغير متهاون [illegible] وهذا امر يختلف باختلاف الامر
والفعل المامور به الثالث انه يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن ابن برهان انه نسب هذا القول الى الجبائي
وبعض الاشاعرة وصرح جمع [illegible] بان القائل به لا يعلم [illegible] العلامة في المبادي [illegible]
في المنهاج والاصفهاني والعبري في شرحه ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحاق [illegible]
انكار القائل به ولذا قال جماعة كالعلامة والمحقق والاسنوي [illegible] القول بالتراخي المنسوب الى الجبائي وابي
الحسين البصري والقاضي [illegible] وجماعة من الشافعية ومن الاشاعرة بان المراد جواز التاخير لا وجوبه فلا فرق بين
القول بالمهية وهذا القول [illegible] الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي وهو المنسوب الى السيد المرتضى وابن
زهرة كما عن الوافية وقد صرح السيد بان [illegible] بالامتثال بالمبادرة [illegible] وهو صريح بان الامر للفور شرعا
والتوقف [illegible] على ما حكي ولكن الاول اصح بحصول الامتثال بالمبادرة خلافا [illegible]
في انه للفور او التراخي [illegible] بوجوه الاول ان المتبادر من الامر [illegible]
ثم عين للتراخي لكن هو لدلالة اللفظ لا لدلالة العقل الثاني ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى في التراخي

كالوجوب الموسع والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما الثالث
قبوله التقييد بكل منهما فيقال افعل فورا او متى شئت من غير تكرار ولا نقض الرابع ان اهل اللغة قالوا الامر يرد بفعل
وافعل الان لا ولا الخبر والنداء انشاء وذلك يوجب تساويهما انما عدا ذلك وللقائلين بالفور ادخال التقييد الوجود
من غير ملاحظة فور او تراخ كان الامر كذلك احتج القائلون بالفور بوجوه الاول التبادر فان السيد اذا قال لعبده اسقني
فعل الشيء من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر
الفور لانه الظاهر من الطلب عند الاستفهام كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم نسخ
الامر الاول لو كان التعجيل لكان الامر كذلك قال الجمال الدين الخوانساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عن الانصاف
وان امكن منعها للمناظرات الثاني الاجماع الذي حكاه السيد المرتضى وابن زهرة في بحث ان الامر للوجوب ولا يقوم نص
على افادة تمام المدعى لامكان التتميم بالاصل الثالث ان النهي يفيد الفور فكذا الامر قياسا عليه بجامع الطلب الخامس
ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو الضد فيلزم فوريته الامر الرابع ان كلا من الخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكذا الانشاء كالقائل
انت طالق وهي حرة انما يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب الخامس انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا
بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر بجامع تحصيل المصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل
اولى لان المقصود الاصلي من الامر تحصيله دون اعتقاد وجوبه واذا كان مالا يتناوله الامر على الفور فما يتناوله اولى
السابع الاحتياط فان اليقين بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول قال في النهاية
من تؤخر في الامتثال بالمبادرة خالف في ذلك اجماع السلف الثامن قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لابليس على تركه السجود
ولولا ان الامر للفور لما توجه اليه الذم التاسع قوله تعالى في سورة آل عمران وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها
اتفاقا كما في الكلام جماعة وهو فعل المأمور به لانه يقتضيها الا انها فعل الله تعالى فيجب المسارعة اليها فتجب المسارعة
الى سببها لان المأمور به يجب كما مر نفسه العاشر قوله تعالى في سورة البقرة فاستبقوا الخيرات اذ لا ريب ان فعل المأمور به
منها فيجب الاستباق اليه لانه امر وانما يتحقق الاستباق كالمسارعة بفعل المأمور به فورا الحادي عشر الرواية النبوية
المشهورة اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب بلا مهلة كما في العطف الثاني عشر
انه لو لم يكن للفور لجاز التاخير والتالي باطل والامر مثله الاول ان التاخير ان جاز الى غاية معينة كالوقت فتعيين
المأمور به او غير معينة لزم التكليف بالاطلاق وهو ممتنع وان جاز دائما اخرج عن كونه واجبا اذ لا يعني
دائما لا يجب فعله وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت
عليه ولا امر الخارج الثاني ان جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على راي من قال به
فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج عن كونه واجبا الا يفعل لغير الواجب الا اجابات تركه بلا

بدل

بدل الثالث عشر اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ الظاهر ان المراد دلالته على ذلك والجواب عن الاول
بالمنع من تبادر الفور كما صرح به المسيوطي بل المتبادر ما يعمه واستفادته من السقي بقرينة المقام لقضاء العادة بان
طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع في المجرد عن القرينة وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ
البهائي والمحقق الجواد والفاضل المازندراني والحاجبي والعضدي والتفتازاني لا يبقى الا احتمال عدم القرينة
لانها غير معقولة بل الذم انما هو لتعقل الفور من نفس الامر لانه يعلم مؤاخذته بان الاخير الامتثال لولا
الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها ولو فرض انتفاؤها فمنع العصيان وتوجه الذم الملوم
بانك ما ترضى بالمبادرة ما علمت ان في التاخير مفسدة واما ما قاله السكاكي فمدفوع بالمنع من فهم النسخ اذ لو قال السيد لعبده
اذا دخلت دار فلان فاقعد واشتغل واضطجع لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان بكل منها او جميعها لكن لا يجوز
ان يكون باعتبار ان الامر الاول لما كان مقتضيا الوجوب الاتيان بالمأمور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان
الامر الثاني مقتضيا لذلك ايضا كان اللازم التناقض ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اطلاق جواز التاخير في
موضع يجوز التاخير بيوم او يومين وفي اخر شهر او ازيد من الاول وهكذا او قد يتوهم ان لا دلالة في العرف على عدم الفور
لجواز ان يقال بالوضع لما سيجيء في العرف فورا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور به فاذا امر
بالسقي فالتاخير ساعة يفوت الفورية ويعد المأمور متهاونا واذا امر بالخروج الى سفر بعيد فالتاخير اسبوعا
بل شهرا لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا وقد يرد بان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية مما لا يناسب الوضع
بالفورية فقد يرد قال بعض الاجلة اهل العرف والعقل مع عدم ملاحظة القرائن لا يعدون كل تاخير معصية
المصحوبة للقرائن بعين عنها الاعراض وهذه الحالة قد تحصل عند اول زمان التكليف وقد يكون في
المكلف وان يوم يتيح كعبد علم ان مولاه لو امر لا يمتثل وان لم يفعل الا دل الاطلاق هنا على الحالة وقد
يكون فلتان لسانه ومصاحباته وقد يكون غيرهما اشياء ان يعلم حصول مانع عن الفعل في زمان ومع هذا يباح
ومؤخر الى حصول المانع وايضا ليس كل ذم عقوبة لا على حرمة الفعل اذ كثيرا ما يذمون التارك للاولى والاليق
لاسيما بحسب خصوص المادة كلبس الفقيه لباس الجندي وضحك الشيخ الجنازة ولبس الولي ما يليق بالرجل تاركه الاثم
على كل تقدير بل مع عدم العذر انتهى وعن الثاني اولا فهو منعه عصير كثير من المحققين على ان الامر المطلقة
ويؤكده ان الشيخ المعاصر صرح بان الامر الشرعية الفورية لم يحك الاجماع اذ يبعد عدم الاطلاع عليه وايضا
السيد لم يتمسك في هذه المسألة بل نقل الخلاف فيها وايضا المتبادر منه عند اهل الشرع المحققين ولو كان في
الشريعة حقيقة في الفور لكان عند اهل الشرع كذلك اذ يبعد مخالفة عرف المتشرعة مع عرف الشارع سيما اذا لا
باصالة عدم النقل ونقلية الامر الامر في الشريعة لغير الفور كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ضعف قول بعض الافاضل ان

هذا الاجماع خبر واحد قد احتف بالقرائن فيفيد القطع وثانيا بان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع بعد تسليمه
كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت انه في اللغة كذلك لاحتمال ان لم يكن في اللغة كذلك لزوم النقل والاصل عدمه
لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا للمهية واما على تقديره فالنقل لازم فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان
النقل في عرفنا فاللغة كعرف الشارع او في عرف الشارع فاللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه
الاول ان عرفنا قطعي وعرف الشارع ظني لانه ثابت من طريق الآحاد الثاني انه من المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل
في الفور والتراخي وقد اعترف به السيد والاصوليون بكون المهية حقيقة بنسبه الخصم عنه ولم يثبت الثالث
ان المشهور ذهبوا الى انه في اللغة للمهية والشهرة ان لم تكن حجة فلا اقل من كونها مرجحة لا يقال الترجيح مع الاول
لوجهين الاول ان اصالة توافق عرف الشارع مع اللغة ليس مثبتة لانها تقتضي ان تكون في اللغة للمهية
المقيدة كعرف الشرع والثاني اصالة توافق عرفنا مع اللغة لاتحاد ليس ثابتة لانها تقتضي ان يكون فيها للمهية
المطلقة والمثبت مقدم على النافي الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل تأخره لان الاصل تأخر الحادث فيلزم ان
يكون النقل في عرفنا لانه متأخر عن عرف الشارع لانا نقول الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلا ... تعارض الخبرين من اهل اللغة واما الثاني فلانه لا نم جريان اصالة تأخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا
وان كان هذا الوجه الذي يحملنا به بكونه للمهية متأخرا عن زمان الشرع والعبرة ليست بالازمان بل العرف فيه انما
يجري الاصل المذكور فيما اذا علم بوضع اللفظ في اللغة لمعنى وفي عرفنا لآخر بان يكون النقل في عرفنا اتيا لو شككنا
في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ الصلاة فانه في اللغة للدعاء وفي عرف المتشرعة للاركان
المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصل تأخر الحادث ويرجح الى اصالة التبقية المعنى اللغوي حتى يثبت
الخروج منها وانما يثبت النسبة في عرفنا الاخير ولذا كان الاصل مع النافي الحقيقة الشرعية ولعل الامر كذلك فيما نحن
فيه فتدبر تفهم ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه المرجحة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى الاحتمالان المتكافئان
ولئن تنزلنا وقلنا ان الاصل المذكور تعارض جميع تلك الوجوه فاللازم التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد يحتمل
ذكرنا قاعدة كلية وهي انه اذا ثبت للفظ وضعان في عرفنا عامين كانا او خاصين او مختلفين وشككنا في اتفاق اللغة لاي
منهما فاللازم التوقف او الرجوع الى المرجحات فهي غير محصورة ولكن قد اشرنا الى بعض منها ولو ما ادعاه احدهما علما
يقينا والاخر ظنا كان فلا ريب في ترجيح الاول والحكم بتوافق اللغة العرف العام لا للاصل بل لبعد تخالف العرفي
العرف العام مع اللغة وعن الثالث بانه قياس في اللغة ولا يصح مع انه مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزمه
الفور ولا كذلك الامر لما تقدم وعن الرابع بالمنع من ارادة النهي الضمني الفور وقد تقدم المشار هذا الكلام الا
وعن الخامس بما صرح به جماعة كصاحب المعالم والعضدي وغيرهما من انه قياس في اللغة فلا يسمع ويمكن ان يقال ان

عرض المستقبل

عرض المستقبل انه لما كان الغالب في الالفاظ الدالة على الزمان الحاضر كان اللازم الحاق المشكوك فيه به وليس هذا
من القياس في شيء بل هو نوع من الاستقراء واما ما قاله بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغة الا بالنقل مطلقا
او الاستقراء وليس هنا شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن وجدان جميع الجزئيات
على شأن واحد فيحكم كليا بان الامر كذا او اكثرها مع اختصاص منه لعدم العلم بكونه الفور وان كان غيره هو الاكثر
لم يفد ظاهرا علما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في
كثير من المسائل الاصولية كمسئلة تعارض المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى وليس هنا مقام تحقيق
هذه المسئلة ولا تحقيق التفرع ان برهان هذه القاعدة على ما ينبغي والحق في الجواب ان ترجيح الغلبة الجزئية كان اللفظ
اما اسم او فعل او حرف ولا دلالة فيه على الزمان بهيئته اصلا نعم بعض منه يدل بمادته ولكنه في غاية
القلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضائه انه يتجدد
ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال ايضا فيما حكي عنه من المقصود
الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك فينبغي
ان يكون بالفعل وايضا حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية يدل على الدوام والثبات
على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هي
الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان المعين بل تتفق
العلماء على ان اطلاق الاسم على الحال حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي لبقاء الدلالة على الزمان الحاضر
فلما لا نقول ان مرادهم ان المبدأ اذا كان موجودا او حال التعلق والاجراء كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا
وليس مرادهم ان اللفظ يدل على الاتصاف بالمبدأ في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته واما الثاني فهو
وان دل على الزمان بعضه لكنه يدل غالبا على الماضي والمستقبل وهما الاكثر افراده هذا وقد قال جماعة من المحققين
منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال الماضي واما الاقرب الى الحال
الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل على انا في الاخبار والانشاء فانه
لا يجب فيهما الاستقبال الوضعي بل الحال وهو الزمان الحاضر لان الحاضر الذي لا ينقسم هو زمان التكلم بل اجزاء مثقبة
من اواخر الماضي واوائل المستقبل حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا الفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه
ويؤيده النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان فيه لانه ايضا لطلب الكف في المستقبل لاستحالة تحصيل الحاصل
واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محدود بحدود الكلام وانحرافه فالواقع في هذا الظرف انما هو من ضروب الامر يعني الطلب دون
المطلوب ولا لزوم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه منفصل فيه بناء على الفور وهو مستقبل قطعا ولم يقع في

من اجزاء الزمان للحاضر وعن الثالث بانه قياس لمناط ولكن يمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هو
لان الواجب في الكفار التوسائر الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب فعلها كذلك وعن السابع بالمنع من
التعويل عليه في اللغات على انه معارض بمثله لوجود القول بوجوب التراخي كما عرفت لا يقال الدليل المقتضي لاثبات الوضع
بذلك بل بما دل الاصل فيما علم وجوبه في الجملة وشك في فوريته الفورية لان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
ولا تحصل الا بالفورية ولما ان ماخذ منه من هذا القبيل فلان العلم الاجمالي بالوجوب والشك في غيره قد يحصل
من جهة الاجماع كان يتفق الكل على وجوب فعل ويختلفوا في فوريته وعدمها وقد يحصل من جهة الخطاب لان يدل
على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا المعنى حاصل في محل الفرض وذلك لان الامر
اما موضوع للفور والتراخي بالاشتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور غلبة توجب
التوقف عند اطلاق اللفظ واما القول بوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع
على الاشتراك بالفورية فلا يصلح ذلك للمعارضة لانا نقول لانم توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمامور به اما
على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه لو اخر لم يسقط عنه التكليف فيجب عليه المامور به مطلقا وان تراخى
الزمان فواضح فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا ومقتضى الاصل عدم الفورية لان الشارع قد تعلق بنفس التكليف
وقد تقرر ان مقتضى الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض اخر منهم من سقوط التكليف بالتاخير
فلان ذلك انما هو فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك فيهما وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقاؤه واشتغال
الذمة به حتى يعلم بالخروج ولم يعلم الا بالاتيان به واذا ثبت بقاء التكليف بهذا الاصل فيحصل العلم بالبراءة
اليقينية بالتاخير ويدفع احتمال الفورية بالاصل كما تقدم على ان القول بالتراخي هو الاوفق بالاحتياط لانه اذا
لها ان فتأمل الحال مع الاخلال به في الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلاف ما اذا تريث فيخرج فيقطع بالبراءة
منه ونحو الحظ استصحاب التكليف بالمنع منه وذلك لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما
يمنع من الاستصحاب وهو كون المامور به على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب
فانه انما يجري في موضع يتحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا المانع ويشك في طرو المانع فان الاصل عدم المانع
كان محل الفرض كما لا يخفى ثم وعلى اي تقدير فالقول بالتراخي للاحتياط بالمنع منها فان المبادرة توجب القطع بنفس
المكلف به ولا كذلك الاتيان به في الزمان المتراخي فان غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف لا الاتيان بالمكلف
به لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور لم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع بفراغ
اشتغال الذمة كما لا يخفى وعن الثامن بانا نمنع الكون الذم لترك السجود لابليس الا بقرينة الحال كما ذكره العلامة وايضا
استكباره وتجبره وافتخاره على ادم كما يشهد به قوله تعالى حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين كما لا

وباحتمال

وباحتمال الكون الامر بالسجود للفور مخصوصا لما دل على ذلك الفاء الجزائية في قوله تعالى فقعوا له ساجدين عليه كما في قوله في القيام
وتشتد عليه كما في المحصول والمنهاج مال الاصفهاني والقرينة وان كانت خلاف الاصل لكن يصار اليها دفعا للاشتراك
والمجاز اولان نفعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا له عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين
فيكون التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في نهاية السؤل وعن التاسع اولا بعدم دلالته على وجوب
المسارعة الى كل ما هو مامور به فان قوله تعالى مغفرة من ربكم نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار في مقام الامتثال
على فرد ما كما في اعتق رقبة وايضا برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها سبب للمغفرة
كان اللازم الاقتصار عليها ورفع الزائد بالاصل وقد نص على هذا الامدي وبعض هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير
المغفرة بالتوبة بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسير هذه الاية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة فيها سببها اذ
ليس المطالب الا التوبة لان فعل المامور به سبب للثواب لا للغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام
وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى وعن ابي العالية بالهجرة وعن عثمان بالصلوة الخمس وعن الضحاك بالجهاد
وعن بعض بالنبي ومن بعض بالصف الاول وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهذا الحكم
روي عن مولانا الامير عليه السلام ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرايض وبعضده ما عن سعيد بن جبير من تفسيرها باداء
الفرائض ولكن يجاب عن الرواية بعدم وضوح السند مع فقد الدلالة لاحتمال ان يكون بالفرايض ما ثبت وجوبه بالكتاب
فلا يعم كل واجب وعن ما روي عن سعيد بعدم سلامته لمعارضته ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم وثانيا
بان غاية ما يستفاد منها الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيه على ان في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سبب
المغفرة لا غيره كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاقها بالاجماع المركب كما ذكره الابهري وباصالة عدم عدم النقل كما
ذكره صاحب المعهود اما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم وثالثا بان الامر بالمسارعة محمول على
الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا يقال لمن صام رمضان
انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة وذلك غير جائز كما ذكره
جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز في المادة فيه
الاول اولى لشيوع استعمال الصيغة في الندب دون استعمال المادة في غير ما هو الظاهر منها سلمنا التساوي لكن
يجب التوقف فلا دلالة في الاية وهو المطلوب والاولى في الاعتراض ان يقال يمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة
لو حملت على الوجوب فان غاية ما يستفاد من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا التاخير ومجرد هذا
لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحج يجب المسارعة اليه مع ان التاخير لا يسقط التكليف به وبالجملة
لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا ونائبة التوسع ان المكلف

لو اخر عن اول الوقت يأثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في آخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين فانه قال في جملة كلام
له ان ههنا امرين تعلقا بامرين مختلفين احدهما الامر باصل الفعل فانه يدل على طلب الماهية مع قطع النظر
عن الفور والتراخي وثانيهما الامر بالمسارعة الى المغفرة المامور بها بغير الامر بالمسارعة فانه يدل على وجوب الفعل
في اول الوقت ومن البين ان امتثال الامر الثاني لا يدل على تقييد الاول اصلا فهناك طلبان يتعلق كل منهما بامر غير
ما يتعلق به الآخر وفوت واحد منهما لا يستلزم براءة الذمة عن التكليف بالآخر ومن العجائب ان الآية الشريفة لا يمكن
العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق فلا بد من حمل الامر بالاستباق على الاستحباب
لا يقال التخصيص بالخيرات الموجبة للاستباق اليها اعني المندوبات وبعض الواجبات اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا
نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد العام وهو غير جائز ومن المجاز شايعا او لا بضعف سند الرواية وثانيا
بالمنع من افادة الفاء الجزائية الفورية وثالثا بالتخصيص من المدعى لدلالته على وجوب المسارعة الى الحج الواجب ولا يمكن
دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب فانهم قد تمسكوا في مواضع
عديدة ومن الثاني بان جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفورية ولان فاتوا عامل في اذا الا ان الظرف هو العامل فيها جوابها
كما عن البصريين فصار التقدير فاتوا ابا الحكم وقت اجابتي اياكم وعن الثالث بان القائل بالفصل شاذ نادر ومن الوجه
الاول ان الثاني عشر اولا بالنقض بالموسع بالتاخير كان يقول افعل في وقت شئت فانه ممكن بلا اشكال في العالم
وعليه بل واقع كقضاء الصلاة الواجبة على القول والنذر المطلق وساير الواجبات الموسعة وثانيا بالمنع من لزوم التكليف
بالا يطاق ان الحكم في الغاية معتبرة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا اذ يحكم بتعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما
اذا كان جايزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك الشكل ما قاله جماعة كصاحب المعالم والوافية والعضدي
كما عن الحاجبي وثالثا بانه يجوز التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتلف لو لم يفعل كعلو السن والمرض الشديد
قال صاحب غاية المبادي يجوز ان يكون تلك الغاية قول الظن لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن
واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة تمنع من اجابة تقتضي فذاك والا فاما قلتم فمضطرب اذ كم من شاب يموت
فجأة وكم من شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجاة وهو باطل وان لم يكن
لامارة فيجري مجرى الظن السوداوي ولا عبرة به وقد يقال ان منع حصول الامارة مما لا وجه له وليست منحصرة فيما
ذكر بل قد يحصل بغيرهما ايضا وقد يجاب بانه ان اريد بحصولها في الجملة فمسلم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد حصولها
دائما فممنوع لان من يموت فجاة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهو في مسامحة لم يتمكن بالاتيان بالمامور به
وعن الوجه الثالث بالمنع من اللازم على التقديرين وعن الثاني بالنقض باحتمال ان يكون مرادهم بكونه الحال الذي يغلب الظن
الظن بتحققه في حال التعلق وهذا لا يستلزم فوريته للاتيان بالمامور به فتدبر احتج القائل بالتراخي بان الامر انما

يقتضي

يقتضي كون المامور به في وقت وليس للفظ دلالة على تعيين الاول او الثاني ولا عرضها بانه يوجب انتفاء الثمرة فيهما ولا من بعض فينبغي ان
يكون مخيرا فيه لا لو اراد اداءه في ... على انه ... ذلك كله ولا يجب بانه لو اراد التخيير الى الاوقات
كلها وانها متساوية لبينه لكنه لم يبينه فرجح ابن القطع بالتخيير اذ الريب ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان المستدل ان اراد انتفاء
دلالة اللفظ على التراخي تضمنا ... فلا تنهض له وان اراد ما يقوله اهل المهية فصحيح ... الا ان لم ... على
حجة القول بوجوب التراخي انه حج ... الاشتراك اللفظي باستعماله فيهما والاصل في الحقيقة ويحسن الاستفهام مع عدم
عند الملازمة عن الفور والتراخي وليس ذلك الا الاشتراك اللفظي اذ لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك لتبادر الى الفهم
فلا يفتقر الى الاستفهام والجواب عن الاول بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وعن الثاني بانه ان اريد وجوب الاستفهام
في مقام الامتثال فهو محل المنع وان اريد حسنه فمسلم ولكن لا يجدي لحسن الاستفهام من افراد المطلق لشيوع التجوز به
عن احدها ... به رفع احتماله ولذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين ... كالمانع على
سبيل ... عن ظاهر اللفظ والاصل عدم المجاز وسيلة حجيته جماعة من الاصحاب كالعلامة في موضع من المنتهى والمحقق
في المعتبر والشهيد الثاني في ... وولده في المعالم ... والمقدس ... في مجمع الفائدة والمحققين
... المبارق ... الخبر والشك
في الطريق ... الشك في الشروط فوجب التوقف وهو عدم جواز العمل والحق انه حجة لوجهين الاول دعوى جماعة من الاصحاب
كالنجاشي والشيخ في العدة والشهيد ... اتفاق الاصحاب على العمل بمراسيله وفي الذخيرة المشهور بين
الاصحاب العمل بها ... الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه الثاني تصريح الشيخ في العدة والعلامة والشهيد
... في شرح البداية ... في شرح المبادي بانه لا يرسل الا عن ثقة بل جعل في العدة وكذا
... الاصحاب على مراسيله علمهم بذلك وبالجملة اعتماد ... ما نقله هؤلاء الجماعة ... لا يرسل الا عن ثقة
لا ما ذكره الشيخ في العدة ... الاعتراض ... بعد ما ... عن الاصحاب ...
كلام الشيخ ... بعد التصريح اعتبار مراسيله ... رواية عن غير الثقة احيانا
كان ... المنقول عدم ارساله عنه واما الثاني فلان اعتبار تنصيصهم على ذلك اولا بانه ... المجهول العين لا عدم روايته عنه
ولا عبرة بها الا ... الا انه لا يمكن الاعتماد عليها بمجردها لاحتمال ان يكون ...
... عليه ... بالاصل بعد ملاحظة الجرح ... في شان كثير من الرواة ... كالعلا
وقد ... لا يجوز العمل به قبل الفحص عن معارضه وثانيا بانه ان كان تنصيصهم على ذلك مستندا الى القول الذي ...
كان ذلك الاشكال هنا ايضا واردا مضافا الى عدم الاطلاق على ... الجرح والتعديل بعد ملاحظة الاختلاف
في الاشباه ... ولو كان بالاستقراء المفيد للقطع ... فهذا في الحقيقة عمل بالمسند لا بالمرسل

ان حصوله في غاية البعد وان كان الحسن الظن بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف في الاعتماد ومع ذلك فهو غير مختص
بابن ابي عمير فوق عدنا اما الاول فلحصول الظن من تنصيصهم على ذلك بتتبع العرايه واحتمال الخارج مدفوع بالاصل وجعله
كالعام وتتبع المخصص عن معارضته بما يحصل بناء على انا لم نبينه طريق العلم واما معه كالخبر فيه فلا اولى من تتبع المخصص
الا احتمال التخصيص العلم بانتفائه في نفس الامر وقد فرض عدم امكانه فلم يجب في حصول الظن بالجرح من تحقيق الجرح في زمان
كثير من الرواة بحيث يمنع من التمسك بالاصل وتنصيصهم على ذلك في المقام ممنوع فقد يردوا اما ما ادعاه بعض الاجلة من الاتفاق
على تعين تحصيل الظن بعدم الجارح من الجامع طريق الفحص فلا يقدح لانه قد حصل الظن بعدم من نصهم على ان الا يرويه كيف وقد
ذهب المحقق الى انه لو قال العدل اخبرني بعض اصحابنا او عني الامامية يقبل فاذا قبل هذا قيل مثل ما نحن فيه بطريق
الاولوية واما الثانية فلان الظاهر الاتفاق على ما صرح به الشهيد الثاني والمقدس الاردبيلي في وجه تنصيصهم على ذلك
هو الاحتمال الثاني القول بان حصوله في غاية البعد لا يخفى ما فيه وكون مدح علماء المسند لا يستلزم عدم العمل بالمراسيل
الا ان المراد ان كل من يسند في الواقع وانما الكلام في حال الواسطة بل انا نقول لكثرة عمل بالمراسيل عندنا وان كان
عندهم علماء المسند ثم لو سلم ان وجه تنصيصهم الاحتمال الاول فلا يقدح ايضا لما تقدم والمناقشة المتقدمة لو تم لاستند
بالاستفادة للجرح والتعديل من اصحابنا المتقدمين لتعارضها ايضا في حقهم واللازم باطل قطعا وبالجملة ان الجماعة اخبروا
وهم ثقاة فحصل لنا الظن من خبرهم فيجب اتباعه من غير معارض مالا ان الاصل في كل ظن الحجية او المفهوم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق الآية واما منع صاحب الحبري فيما حكي عنه عموم الموثوقة فلا عبرة به في مقابلة تنصيصهم الموثوق كما
لا يخفى فتدبر في المقام **وسئلة** اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما يوجب تخصيص العام والآخر لا يوجبه فهل يكون
العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى يظهر التخصيص فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان كان شرط العمل بالعام
عدم تخصيصه في نفس الامر فلا يجوز العمل به لتحقق الشك في حصول الشرط والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وان كان شرطه عدم العلم
بالتخصيص يجوز العمل لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير فهل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيكون
المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام او المجمل باق على اجماله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على
العموم يقتضي كون المراد من المجمل المعنى اللغوي الذي يوافقه اذ لو اريد منه الآخر لزم التخصيص والمفروض البقاء على العموم
والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم انما هو من جهة عدم العلم بان المراد العموم بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص يجب العمل
بظاهر العام تعبدا وهذا لا يستلزم عدم التخصيص في نفس الامر حتى يلزم منه حمل المجمل على ما يوافق العام اذ لا منافاة
بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما لم يظهر مخصص وكم من مثل هذا نظائر مشابه المسلم وبالجملة الاجمال
انما يرتفع بالعلم بعموم المخصص في نفس الامر لا بعدم العلم به الذي هو مناط التكليف بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا
وسئلة اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب اذا كان معناه الحقيقي غير خفي معلوما او كان مجردا عن القرينة

فالواجب الحمل عليه ولا بد في حمله على المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة كما صرح به الشيخ في العدة وابن زهرة في
الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في تهذيبه بل عليه اجماع الاصوليين وهذا معنى قولهم المجاز على خلاف الاصل
والاصل في الاستعمال الحقيقة واحتج عليه بوجوه **الاول** الاجماع وقد حكاه في النهاية والاجماع على ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة **الثاني** ما ذكره في المعارج واشار اليه في النهاية من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال
عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فكونه يفيد عند الاطلاق كان قبيحا **الثالث** ما ذكره بعض الافاضل واشار اليه في
الغنية من ان المعنى الحقيقي هو المتبادر للفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر
من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ليبين لهم فانه ورد مورد الامتنان فيجب الاحتراز عن ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم ومتعارفهم **الرابع**
ما ذكره بعض من انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو محال لان شرط حمله
على المجاز القرينة فان الواضع لو وضع محله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال
لانه لا يكون حقيقة في ذلك لو قال احملوه عليهما معا او لو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على احد
منهما وهو محال ولا لكان مهملا **الخامس** ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على
المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان مرجع التوقف الى الاجمال في الالفاظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه
والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها ابدا انما يكون بعد الوجدان وكون الاتفاق
على وجود اللفظ المحكم الدال او عدم الاختصاص في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا والحقيقة
المتبع ان يحيي الواضع اللفظ المعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة وقد يقال ان المجاز اغلب
العرب فاللازم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجهين **الاول** تصريح جماعة من اهل اللغة على ما حكي عنهم ابن جني
وابن سيده بل اكثر اللغة مجازات بل ان الفقهاء واكثر الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام الترجيح او بيان
عدم اولوية الحقيقة نقلا عن محققي اهل اللغة قال الرجال الذين اعول في جملة كلام له لكن كون الاصل في الكلام
الحقيقة وان كان مشهورا وفي كتبهم مذكورا الا ان الظاهر ان هذا الاصل ليس اصلا ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل
منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل مجرد
استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى الحقيقي له وقال والمدعى في جملة كلام له انا لا نم ان الحمل على الحقيقة مطلقا اولى
الا ترى ان علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة **الثاني** الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى
اشتهر ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر والنواهي الاستعمال في غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في
الحمل عليها والغالب على المعاني عند الاطلاق التجوز بناء على ان الوضع والموضوع له فيها عامان والغالب على الاسماء

الاجمال الاستعمال في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز في الغالب على الاسناد التجوزي نحو مات زيد
وقد حكى ابن جني الاستدلال بهذا على مدعاه قال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول
جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث
انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن قد ضربت جميع جوانبه قال وههنا مجاز اخر فانك اذا قلت
رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما
هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب لكثرة التنقل والتغير
والعرضية والتشعب مع كون الغالب النقل حصول غلبة الاستعمال الا ما لوضع الابتدائي ولان الفاظ القران والحديث
في اعلا طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه لا يكون الا باشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التي
لا تحصل الا بوجوه الاستعارة او الكناية او نحو ذلك بكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد
عليه لا يكون بليغا فاذا كان المجاز هو الغالب فيهما كان في كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم
مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المتداولة والحقائق المنساقة عدلوا الى المجازات والاستعارات الرائقة والكنايات
الفائقة فاكثروا استعمالها حتى صارت هي الغالب في كلامهم ولا نزاع وجود معنى حقيقي بل مجازي نادر في القلة
فاذا تتبعت وجدت ان لكل معنى حقيقي معاني مجازية ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة مجازات كما استظهره
بعض الافاضل واما ثانيا فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف في
تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الحمل على الاخير ولتعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح باعتبار الاستعمال مع
باعتبار الغلبة ولذا توقف اكثر الاصوليين في المسألة المزبورة والحق ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه
الحقيقي والمناقشة المشار اليها لا تقدح لانه لا نسلم ان غلبة المجاز ممنوعة ونجيب عن الوجه الاول بان المقدمة الاولى بانكار
المنع غلبته بل صرح ابن الحاجب في شرح المعالم بان الغالب الحقيقة قال لان كل مجاز حقيقة ولا ينعكس لا يقال انكار
المشهور لا عبرة به في مقابلة تصريح هؤلاء الجماعة فان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع
من انكار المشهور لذلك وقولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة لا يدل عليه الا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة
المزبورة وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره
ابن التلمساني لا يقاوم ما ذكره هؤلاء الجماعة لكثرتهم وعدم ثبوت كون ابن التلمساني ممن يعتمد عليه لانا نقول لا نسلم
ان كل اثبات مقدم على النفي نعم لو كان النفي مرجعه الى عدم الوجدان كان الاثبات مقدما عليه اذ الاثبات يشتمل العلم
بما يخفى لاطلاع الكل عليه عادة فاختصاص نادر بالاطلاع مع تساوي الكل بعيد وان لم يكن محالا عاديا وعلى
هذا فعدم الوجدان من المشهور مع دعوى وجدان هؤلاء فكيف يعارض عدم وجدانهم العدم واما المنع من انكار المشهور

فليس على حد ان التتبع في كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله وهو قوم على ما حكي ومنهم
من انكر وقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق ومتابعوه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القران وهو
على ما حكي عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز
ليس غالبا وهو العلامة في نهيه ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة وهو السيد المرتضى وابن زهرة
واستدل على ذلك بان الغلبة للحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز غالبا
لما صح ذلك ما يفهم من بعضهم في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح التوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات
مجازات وجوها **الاول** ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا
وان لم يستعمل بالفعل اكثر مما يصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى
الثاني ان ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى
اذ الغالب في الالفاظ تعدد الحقيقة وتعدد المجاز **الثالث** ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات قال بعض
الافاضل والظاهر ثبوت هذه الغلبة ومع هذه الاحتمالات كيف يتجه وثوق بشهادة الاثبات حتى يعارض بها
شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة عن كلام المثبت للغلبة لان الشهادة فيه ظاهر العبارة قلت الحمل
على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه ثم ونجيب عن الوجه الثاني بالمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة
بل الامر بالعكس قال بعض الافاضل لا اشارة الى منع الغلبة لا ريب ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين
الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات وان كان استعمالات اهل الناس كالخطباء والشعراء كان على الاكثر
بعضهم وذلك فيما يختص ببعض من الخطب والاشعار لا مطلقا واما غلبة التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في
سائر الالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جميع انواعها ثم ان كان ذا على تقدير كون استعمال العام في الباقي بعد التخصيص
مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير الوجوب والحرمة فممنوع
ولو فرض جماعة في المجرد عنها اما ض بدها لا اكثر الى الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذا نمنع غلبة التجوز
فيما عدا الاعلام من المعارف لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان الوضع عام والموضوع
خاص وكذا نمنع غلبة التجوز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية منها والجواب
استعمالها في المفاهيم الكلية وارادة الخصوصية من الخارج وهي حقيقة واما ما ذكره ابن جني اولا فقد اجاب عنه
بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه بعضهم بان
التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف اقول يمكن منع التجوز في النسبة ايضا لجواز ان يقال ان ضرب زيد مثلا
موضوع للاعم من ضرب مجموعه ومن ضرب بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه الافعال في وضع اللغة تقتضي

الاستيفا كالغسل فاذا قال غسلت لم يكن ذلك ظاهرا في الاستيفاء واما ما لا يقبله كالضرب فاذا قال ضربت
زيدا فلان لم يقتض الاستيفاء واما غلبة المنقولات فان تمت فلا يضر فيها شهادة بغلبة المجاز لان سقمها بالتجوز ربما
معارض بغلبة استعمال الناس المنقول في المعنى الحقيقي واما غلبة المجاز في الفاظ الكتاب والسنة لعلها لانهما افصح
والفصاحة تلزم التجوز فلا يخفى ضعفه لمنع الملازمة اذ ليس شرط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده
على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن التقليد والتاليف وسلامته
عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل ربما لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان
والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا
للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه وكلاهما باطل بالضرورة
فان القرآن في اعلا طبقات البلاغة التي هي حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما نرى من استعماله
على الحقيقة بما هو غير كثير ان يحصى لا يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز وانما المراد غلبة حصولها به
وهذا القدر كاف في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة لانا نقول لا نم هذا اليه خصوصا في كلام الشارع الذي
بعثه لا ما نحن فيه فان الغرض الاصل منه هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا
بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه
لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب
استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره انتهى ثم انا نمنع من كون الفاظ الشريعة في اعلا طبقات البلاغة فان
التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء على افهام الراوي بمقدار فهمه حتى انه ربما لا يراعي في بعض الاخبار القواعد
العربية وقد حكي عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان جملة من الاخبار منقولة بالمعنى ولا يلزم
فيه مراعات البلاغة ثم ان سلمنا المقدمة الاولى فيجب منع المقدمة الثانية اذ الغلبة لا تؤثر في منع حمل اللفظ
على الحقيقة والا لما صح حمل العمومات على ظواهرها لكن اللازم باطل اما الملازمة فلشيوع التخصيص وغلبته حتى قيل ما من عام الا
وقد خص واما بطلان التالي فلاتفاق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى
شيوع التخصيص وكثرة وقوعه ولا جعله مانعا من الحمل على الحقيقة كما قاله بعض الافاضل ثم قال فان قيل ما بال الغلبة
هيهنا لا يوجب تقديم الغالب وترجيحه وغيره مع انهم يستندون اليها في غير المقام وما الفرق بين هذه الغلبة
وغيرها حتى لا تستلزم اقتضاء التقديم وعلى تقدير مطلبها العلة الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي غلبة التخصيص
وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ودفعه ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز

انتهى

انتهى وبالجملة لا شبهة في ان الاصل وجوب حمل الالفاظ المطلقة على المعنى الحقيقي بالمعنى الذي ذكرناه بل ذلك مما يشهد
به البديهة وانما اطلنا الكلام في المسئلة مع ان الشان هنا التنبيه على ان اللازم في كل مسئلة بذل الجهد
لتحقيق الحق **مسئلة** اعلم انه اختلف الاصوليون في الحقيقة المرجوحة التي لم تبلغ حد الهجر والمجاز الراجح الذي لم يبلغ
الى حد النقل على اقوال ثلثة تقدم اليها الاشارة احدها القائل بالحمل على الحقيقة وهو ابو حنيفة وغيره وحجتها
الاول ان استعمال اللفظ قبل غلبة استعماله في المجاز كان اللازم حمله على الحقيقة فكذا بعدها عملا بالاستصحاب **الثاني**
سيرة ارباب اللغة فانهم يحملون العمومات والالفاظ المجردة عن القرائن على ظواهرها وحقايقها مع غلبة التخصيص
في العمومات والتجوز في غيرها وحجة القائل بالحمل على المجاز الغالب وهو ابو يوسف ان الغلبة يوجب الظن بالارادة
فيكون قرينة لازمة وحجة المتوقفين وهم كثير من الاصوليين كالعلامة والعميدي والبيضاوي والشهيد الثاني وصاحب
المعالم والزبدة والمحقق الخوانساري والفاضل المازندراني والبهائي وغيرهم كما عن العراقي والسلف معارضة اصالة
الحقيقة بالظن وهو غلبة الاستعمال في المجاز فيجب التوقف والتحقيق عندي ان يفصل في المسئلة فيقال لا يخ اما ان
يعلم بحدوث الغلبة بعد زمن الخطاب او تحققها فيه او يشك فان كان الاول فاللازم الحمل على الحقيقة وكذا ان
كان الثالث لان الاصل تاخر الحادث وان كان الثاني فلا بد ان يلاحظ فان كان الظن الحاصل من الاصل اقوى وكان
معتبرا عند اهل اللسان فلا بد من الاخذ به وان كان الحاصل من الغلبة كذلك كان اللازم الاخذ به وان كانا متساويين او
عموم كان اللازم التوقف بناء على الظهور والحجية في جميع ذلك قوله تعالى وما ارسلنا الاية ولم يقم على اعتبار اصالة الحمل على
الحقيقة دليل عام يشتمل نحو محل الفرض والادلة السابقة لا يشمله اما الاجماع فلوجود الخلاف واما غيره من
الادلة فلاختصاصها بما اذا كان المعنى الحقيقي ظاهرا عند الاطلاق في العرف ومحل الفرض ليس كذلك واما التمسك
في مثل المقام فلا يخفى ضعفه اما اولا فلان المعتبر في باب الالفاظ هو الظهور العرفي للفظ لا غيره واما ثانيا فلمنع
امكان جريانه هنا لتغير الموضوع المشروط عدمه في الاستصحاب وبالجملة القدر الثابت من الادلة هو وجوب
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي اذا علم تجرده عن قرينة المجاز وظن بخلوها عنها او غير ذلك للاتفاق على حجية الظن
في الالفاظ ولو كان من اصالة العدم ولولا ذلك لانسد باب الافادة والاستفادة من الكتب والرسائل وهو باطل
بداهة ولكن لا يصير معتمدا عليه مطلقا بل لا بد ان يعتمد على النقل الذي ما لم يدل الدليل القطعي على اعتباره كظن
اصالة العدم واما اذا شك في التجرد وعدمه فاللازم التوقف لعدم جواز الحمل على الحقيقة ولا على المجاز لان شرط
الاول التجرد عن القرينة والثاني الاقتران بها والمفروض الشك فيهما وذلك يوجب الشك في اصل الحمل لان الشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط **مسئلة** اذا تعلق الامر بشيء مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والوضوء فلا يخ من
صور احدها انه يتمكن من الاتيان بالماهية على جهته ولا اشكال في وجوب الاتيان به وثانيها انه لا يتمكن

من الاتيان به وبشيء من الاجزاء اما باعتبار التعذر او التعسر او الاشكال في سقوط التكليف بالمجاف
وارتفاع الحرج في الشرع بعد معرفة انها انه يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون اخرى كالمريض يتمكن من القيام والركوع
والصلاة وغسل اليد ومسح الراس في الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف عما بقي من الاجزاء
وهو صاحب المدارك والمشارك لان وجوب الاتيان باجزاء الممكنة خلاف الاصل فان الامر بالكل لا يستلزم الامر
بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد في مخالفته من دليل ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان
بما يمكن من الاتيان به وهو الاكثر على ما حكاه بعض الافاضل لوجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة
من الاصحاب كالفاضلين والشهيد في مسئلة الاقطع قالوا لان غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم
وجوب كل عضو فلا يسقط بعضه لفقد البعض الثاني الاستقراء في موارد الاحكام الشرعية يكشف عن اعتبار ذلك
بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه في سقوط التكليف بالمجموع الثالث الاخبار منها النبوي اذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ومنها العلويان كما قيل في احدهما الميسور لا يسقط بالمعسور
وفي الاخر ما لا يدرك كله لا يترك كله قال بعضهم والاخبار الثلاثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلال بها على [illegible]
الفتوى وعدم الطعن في السند وقد نقلها في الغوالي عنهم ومشهورة في الشرع جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون
بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى وقد يحكي الرد عن الاول بالمنع منه اذ هو متوقف على مسبوقية التكليف
وهو ممنوع لعلم الامر بتعذره فلا يكلف بالكل فاذا لم يكلف لم يتحقق لباقي الاجزاء سقوط وجوب اصلا حتى يستصحب
سلمنا التكليف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا استقلاليا حتى يجوز استصحابه وليس
شرعا لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع انتفى بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري في المشارق فقال في
مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق انما هو الامر بغسل المجموع من حيث هو
مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة بكل جزء جزء منه ولما لم يبق متعلقه هيهنا فسقط التكليف به فلا دليل
في غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى سلمنا لكن ذلك انما يتم بعد توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد
دخول الوقت واما لو حصل القطع قبله فلا وذلك واضح وعن الثاني بعدم معلومية الاتفاق في مثل الصلاة والوضوء
سلمنا لكن افادة العلم في المقام غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائي محل كلام وعن الثالث بالاضعف اسنادها
بالارسال ودعوى انجبار الخبر بعمل الاصحاب مشكل لعدم معلوميته نعم ذكر جماعة الاول منها في بحث الاجزاء [illegible]
ولا حجة في ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها في جملة من المسائل فلا يدل على صحة صدورها حتى يحصل الاطمئنان بها
ويوخذ بظاهر الفاظها وربما يضعفها عدم تعرضهم لها في مسئلة الاقطع بل استدلوا بالاجماع والاستصحاب
فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في المسئلة الاولى ان الميسور لا يسقط بالمعسور لا يقتضي ان

يكون رواية

يكون رواية فلعله فتوى منه وثانيا بضعف دلالتها اما الاول فلانه انما يتم لو كانت من في قوله منه للتبعيض وهو
ممنوع لجواز ان يكون بمعنى الباء فيكون التقدير اذا امرتكم فاتوا به ما استطعتم فيكون المامور به هو الاتيان بالمامور به
وقد صرح ابن هشام باتيان من بمعنى الباء ونص الشيخ على ان حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هو
خلاف الظاهر من وجوه الاول انه مجاز والاصل عدمه الثاني انه يلزم حمل ما في قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير
فاتوا به زمان الاستطاعة وهو خلاف الظاهر فان الاصل فيما ان يكون موصولة والاصل في الفعل عدم التاويل بالمصدر
الثالث انه يلزم حمل الرواية على التاكيد اذ لا حاجة اليها بعد ثبوت كون الامر للوجوب المقتضي لوجوب الاتيان
بالمامور به وعدم جواز تركه ولا كذلك لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم منه التاسيس وهو بيان اصل شرعي من انه اذا
تعذر الكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف
الاصل لكنه لا بد هنا اذ لولاه للزم التبعيض في لفظ الامر اذ ليس كل امر مركبا حتى يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه والتزام الاضمار
وتقدير المتعلق به او جعلها تعم من الرواية هكذا اذا امرتكم بامر فاتوا ما استطعتم منه فيكون من في قوله منه
بيانية واما الثاني فلان ذلك فرع شيوع واما الاضمار فلان الاتيان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا بد
في الصلاة فلا بد من اضمار الباء قبل لفظة ما فيما استطعتم وكذا يلزم هذا لو جعلت للتبعيض [illegible] التقدير يكون
اذا امرتكم فاتوا بعضه ويلزم على هذا ان يحمل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف الظاهر هذا ايضا
مع ان [illegible] بالرواية على ان الامر للندب ومع [illegible] الحمل على المجاز فهو [illegible] لما قلناه ثم لو تنزلنا عن ترجيح المجاز
[illegible] فهو يسقط الاستدلال بها كما ذكره بعض [illegible] ان [illegible] واما الثالث فللمنع من لزوم
التاكيد على ما ذكرناه فانه يكون غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلاق الامر مقيد بها وليس
تاكيدا لو لا الصيغة [illegible] على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم
عقلا فيكون ذلك تقريرا لما دل عليه العقل فهو تاكيد قلت لو كان ذلك [illegible]
ولكنه نظير ما [illegible] الشارع ان يخبر [illegible] لا يختلف فيه العقل كما في كثير من المسائل التي يستقل العقل بادراكها
من جهة التاكيد على الاطلاق بل انما يسلم فيما اذا كان للفظ محامل [illegible] للتاسيس
فانه الراجح غير ما افاد اللفظ الاخر واما مثل هذا التاكيد [illegible] هذا التاسيس فلا [illegible]
التاكيد فقد وقع كثيرا سلمنا ولكن يلزم التاكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على غير ما ذكرناه الدلالة [illegible]
بانه [illegible] ما اعترف به الخصم [illegible] التاسيس [illegible] بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط الاستدلال هذا
كله على تقدير عدم القول بان الفاء الجزائية تفيد التعقيب [illegible] واما لو كانت الفاء تفيد [illegible] فلا يلزم التاكيد
لانه يكون مع المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر به الاتيان به فورا وهذا مما لم يدل عليه الصيغة [illegible]

المختار لا لعدم الدليل العقلي عليه واما الثاني فلاحتمال الرواية على اطلاقه خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور
في بعض المقامات فاللازم اما تقييد الرواية بما لم يقم الدليل على الخلاف او حملها على ان المراد من الميسور المأمور به
بالاصالة الذي يتمكن من الاتيان به مع المعسور المأمور به بالاصالة الذي لا يتمكن من الاتيان به فيكون التقدير المأمور به
الذي هو ميسور لا يسقط بالمأمور به الذي هو معسور والتقييد وان كان اولى ولكن هنا ما يدل على ارجحية المجاز
وهو قوله لا يسقط لدلالته على ان الامر بالميسور سابق ومعلوم ان فرض هذا لا يكون الا فيما ذكرنا واما فيما ذكره
المستدل فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع التكليف بالجزء من حيث هو قطعا لانه تبع فان وجب فانما هو
بامر جديد فتم واما الثالثة فلوجوه الاول ان قوله لا يترك لا يمكن حمله على ظاهره حتى يكون نهيا عن ترك الباقي لشمول
قوله لا يدرك وما لا يترك كله المستحبات ومعلوم انه اذا تعذر الاتيان بتمام ما تعلق به الامر الاستحبابي لا يحرم ترك الباقي
فلابد من حمل قوله لا يترك على الرجحان المطلق ومعه لا يتم الاستدلال لا يقال قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف
بالبعض كالتكليف بالكل فان واجبا فواجب وان استحبابا فمستحب لانا نمنع دلالته عليه ولا يقال يجب تخصيص الايدل
بالواجبات اخذا بظاهر قوله لا يترك كله ولا يجوز العكس لان التقريب التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم ان
كل تخصيص اولى من المجاز حتى التخصيص الذي يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما في محل البحث فان اخراج المستحبات اخراج
لاكثر الافراد الظاهر ان المستحبات اكثر من الواجبات الثاني لا يتم الاستدلال الا بعد اتمام ان يراد من الكل الكل المجموعي ومن
الجزء ان يكون المراد الكل الافرادي فيكون الرواية مخصصة بالعمومات المتعذر من الاتيان بجميع افرادها
او تحمل الفرد وجعله الكل كالصلوة غير موضوع ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معا لان اللفظ الكل
مشترك لفظي بينهما معنى فاذا الارادة الحمل على المجموع لزوم التخصيص ولا الحمل على الافرادي فان قلت الحمل على الافرادي
يلزم منه ان يكون الرواية تأكيدا لما هو معلوم قلنا في الجواب بمثل ما تقدم فتدبر الثالث لا يتم الاستدلال الا فانما
يتم فيما اذا تعلق الخطاب بمركب ثم تعذر الاتيان ببعض اجزائه كالو دخل الوقت وعرض له مانع من القراءة مثلا واما اذا
حصل المانع قبل تعلق الخطاب كالو لم يتمكن من القراءة قبل الوقت فلا دلالة للرواية فتم وهذا يكون جاريا في الحديثين
السابقين الرابع ان معنى الرواية عدم الترك وليس هو عبارة عن مطلق تعذر الاتيان به الذي هو محل البحث
فالدليل اخص من المدعى فتم وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الاخبار القاصرة السند والدلالة في تأسيس اصل شرعي
مشكل في الغاية فعلى هذا الاصل في كل ما تعذر الاتيان بجزء منه سقوط التكليف بجميعه الى تعذر الاتيان ببعض
من واجبات الوضوء او الغسل فان الاصل فيه ما الانتقال الى التيمم او الجبيرة على خلاف الاصل فلا بد فيهما من الاقتصار
على القدر المتيقن على انه يمكن دعوى الاصل المذكور مع تسليم نهوض الاخبار حجة المستند فتم وقلنا باصالة الاتيان بما
تعذر من الاجزاء عند تعذر الباقي لمعارضتها بقوله تعالى فلم تجدوا ماء المفسر بعدم التمكن مطلقا تعارض العمومين من وجه

لاهمية

لاهمية الاخبار المذكورة بالنسبة اليها او الى سائر العبادات التي لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها او اختصاصها
بالوضوء تعذر الاتيان ببعض الاجزاء واعمية الاية الشريفة بالنسبة الى صورة تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها
واختصاصها بالطهارات فلابد من الاخذ بالاية الشريفة او بالترجيح في طرفها فانها متواترة ومعتضدة بجملة
من الاخبار ولو تم تعذر الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة
مع قوله لا تسقط الصلوة بحال وتردده بينهما تنبيهات الاول اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا منهم في بعض
على ما حكي عنهما فقال ان الحكم جار في الاجزاء العقلية فلو قال اعتق انسانا ولم يتمكن الا من الفرس مثلا كان
اللازم الاتيان به ومنعه اخرون وهو حقيق فان الاتحاد هما في الخارج وكون التعدد في ظرف تحليل
العقل وكون احدهما غير الاخر وهو لا يترتب الثاني اذا قام الدليل على ان سقوط التكليف بالبعض لا يستلزم سقوط
التكليف بالباقي بل يجب الاتيان به كما في الوضوء فان الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه
كغسل اليد الكبيرة يجب الاتيان بالاجزاء الباقية فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقي او لا
الثمرة فيما لو اختلف الاصحاب في وجوب الابتداء بالاعلى فمن يجب عليه الاتيان بالاجزاء الباقية فانه على الاول
يدفع الوجوب باطلاق الامر الاول كما كان يدفع به قبل حصول المانع من الاتيان بالجميع وعلى الثاني لا يمكن دفعه
بل اللازم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البداءة بالاعلى اذ به يحصل اليقين برفع الحدث فالتحقيق عندي
على المختار الثاني لان الاوامر انما كانت متوجهة الى المكلف على المجموع وبعد حصول المانع منه ارتفعت ولذا قلنا
ان المقتضي للاصل سقوط التكليف راسا فاذا ثبت وجوب الاتيان بالباقي فانما هو من دليل اخر غير تلك
الخطابات فلابد من ملاحظة حال ذلك وما يقتضيه من اطلاق او تقييد فيكون الاطلاقات السابقة غير معتنى بها اصلا
ولا يمكن الرجوع اليها في شيء من الاحكام التي يقع فيها الخلاف في هذه الصورة ويمكن ان اعتمادا على الاصل
المخالف الاتيان بما تيسر من الاجزاء فتدبر الثالث اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا اذا كان
معلقا على امر كقوله ان جاءك زيد فاكرمه وان قمت فتوضأ وان استطعت فحج وان سرقت فانت سارق
وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم عند تحقق موضوعه وهي الشرط
ولا اشكال في ذلك بل لعله لا خلاف فيه وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط
بالدلالة الالتزامية ام لا وقد صرح بما ذكرنا في نهاية الاصول فانه قال ان التعليق المذكور دال على ثبوت المشروط
عند ثبوت الشرط ودلالة على عدم الشرط عند عدم المشروط ودلالته عليه فالثلاثة الاول لا خلاف فيها
واما الرابع وهو دلالته على العدم محل الخلاف انتهى وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو كان الحكم المذكور في المنطوق على
وفق الاصل كقوله ان لم تكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان لم تسرق فلست بسارق وان بلغ الماء قدر كر لم ينجسه

لنفي فان القائل بالدلالة لا يثبت بها حكما مخالفا للاصل وهو وجوب الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة
والسرقة وعدم البلوغ مقدار الكر والقائل بالعدم لا يثبت ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق ولنفي
غيره وكذا تظهر الثمرة فيما اذا ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه على امر كقوله ان جاءك
العلماء فاكرمهم او علقه بالاعادة كتعليقه فان المانع من الدلالة لا يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا اليها
واما المطلق كما اذا ذكر حكما مخالفا للاصل ثم علقه كما لو قال اعتق رقبة وان اعتقت رقبة ان كانت مؤمنة فلا يظهر الثمرة
لان اللازم حمل المطلق على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قدر كر فهو طاهر
فيتفرع المسألة وكذا تظهر الثمرة فيما لو علق امرا ابتداء على امر كقوله ان جاءك زيد فاكرمه فان اللازم الحكم
في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو نفيه على قول القائل بالدلالة ثم القائل بها يجعل ذلك حكما شرعيا والقائل
بالعدم يجعله حكما عقليا ولكن لا يخفى ان هذا كثير الثمرة فاذا عرفت هذا فاعلم ان القول الاول المختار الفاضلين
الشهيدين وصاحب المعالم والشيخ البهائي وجماعة والمحكي عن ظاهر البيضاوي كما عن الشافعي وابي الحسين البصري
وابن شريح وابي الحسين الكرخي وفخر الدين الرازي واتباعه والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن
اكثر المحققين والقول الثاني اختاره جماعة منهم على ما حكي السيد المرتضى وابن زهرة وابو عبد الله البصري والقاضيين
والآمدي ومالك وابو حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتاخرين الميل اليه وهنا قولان آخران
احدهما الدلالة في الشرع لا غير والثاني الدلالة في غير الخبر حجة للاولين وجوه الاول انهم فهموا ذلك ونقله
الذهن يسبق الى الانتقال الى المفهوم ولهذا انهم لما سمعوا من قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فهموا انتفاء القصر عند
انتفاء الخوف فانهما سألا النبي عن القصر مع الامن ولم ينكر عليهم ذلك وتوجيه تقرير النبي السائل
فانه اجاب بعد السؤال بانه صدقة تصدق الله بها اذ لولا الدلالة لما كان للسؤال وجه لا بنفي ما عداه وتوكيد ما قلنا
انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي لازيدن على
السبعين فان هذا القول منه يدل على انه فهم حصول الغفران بالاستغفار زائدا على السبعين ويؤكد ذلك
ايضا قول مولانا الصادق في قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم
انما قال بل فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا لم يفعل كبيرهم هذا شيئا الثاني ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه
انتفاء المشروط لما اللغة والحكم الاول انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك زيد فاكرمه وبين ان يقول يجب
اكرامه بشرط مجيئه ويعبر عن معنى كل منهما بالاخر ولذلك الاتحاد معناهما ومما يؤكد ذلك انه لو قيل ان لا
يشترط انقطاع الاجل فاكرمه كان عاصيا الثالث تصريح النحاة فيما حكي عنهم جماعة بان كلمة ان حرف الشرط ولجماعتهم
حجة ولما المفهوم الثالثة فالوجه الاول ان المتبادر من لفظ الشرط انما يطلق على ما ذكرناه فانه اذا قيل شرط

في وجوب الصلاة دخول الوقت وفي وجوب الزكاة الحول وفي صحة الصلاة الطهارة فانه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط
بانتفاء شرطه الثاني ان الائمة مستقر على ان الحيوة شرط الوجوب العلم وكذا القدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط
لوجوب الزكاة ويحكم بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحيوة وبانتفاء الزكاة عند عدم الحول فلولا
ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا يستلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له فلو لم
يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا الرابع انه لو كان حكم المذكور
وغيره سواء لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة بل كان تقصيرا في البيان مع الحاجة وهو باطل فلزم ان يكون الفائدة
فيه بيان عدم تخصيص حكم المذكور في غيره الخامس ان في دلالة التعليق على الانتفاء كثرة الفوائد ولا يحصل لو قيل
بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء حجة الآخرين وجوه الاول ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق
عليه لابد وان يكون باحدى الدلالات الثلث لانحصار الدلالة الالفاظية فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام
اما المطابقة والتضمن فواضح لان الحكم المعلق ليس عين ذلك ولا جزؤه فلا دلالة له على ذلك بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان يشهد
واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه لازما للمعنى الموضوع له لزوما عقليا كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود لحاتم
ومن المعلوم انتفاؤهما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجب اكرام زيد مطلقا جاء او لم يجئ
اذ لو جاء لا يستلزم عقلا عدمه واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما يتحقق باعتبار غلبة ملازمة الخارج
عن الموضوع له كما في الشجاعة ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام اذا جاء غلبة
انتفائه اذا لم يجئ هذا وقد قال الشيخ الحر فيما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون
مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه ويتعلق بارادته ويجعله دليلا مع قرينة على ارادة المتكلم له او دليل آخر
ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرين آية من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والآيات التي مفهوم
الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء فلعل من الآيات التي لا يراد فيها مفهوم
الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في
ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ومنها قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها ايضا قوله تعالى واشكروا نعمة الله
ان كنتم اياه تعبدون ومنها ايضا قوله تعالى ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد حصل مما ذكر ان الكلام مع المتتبعين تارة في الدلالة وتارة في الحجية
الثامن انه لا فرق بين قولنا زكوا في الغنم السائمة وقولنا زكوا في الغنم ان كانت سائمة مع ان الاول لا يدل على انتفاء
الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار الى هذا بعض المحققين فقال اللزوم العرفي كما هو منتف في مفهوم الصفة
كذلك هو منتف في مفهوم الشرط لان كل ما يمكن التعبير عنه بلفظ الشرط كذا يمكن التعبير عنه بالتوصيف ايضا وكذلك العكس

مثل ان يقال في الغنم السائمة زكوة فانه يصح ان يقال في الغنم زكوة ان كانت سائمة وبالعكس الثالث ان التعليق لو دل
على الانتفاء عند الانتفاء لزم التناقض او التأكيد المخالف للظاهر اذ يصح بجريان حكم المذكور في غير المذكور او عقق
نقيضه فيه نحو ان جاءك فاعطه وان لم يجئك فاعطه او لا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمهما الرابع ان التعليق لو
دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم باطل فانه يصح ان يستفهم عقيب ان جاءك فاكرمه
عن حكم عدم المجيء فيقول هل يجب الاكرام اذ لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في محل الاجمال
والاشتباه فيناقض الوضوح والدلالة ولهذا لا يجوز الاستفهام عن الضرب والقتل بعد التحريم بالتأفيف الخامس ان
الفاظ النفي معارضة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي وبالعكس فلا يفهم من
قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي السادس انه لو دل التعليق لما لزم عدم الانحصار في المحل واللازم باطل
والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك يجب اكرام غير القائم ان لم يكن عندك فلان مفهومه وجوب اكرام غير
القائم اذا كان عنده فلان وفي غير القائم لا يخص عدده فلا يتعلق به التكليف واللازم التكليف في الاسقاط والتخصيص
ترجيح من غير مرجح السابع ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل وليس لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسئلة او نقلي
وهو اما متواتر واما احاد والاول مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسئلة علمية لانها اصولية
التاسع انه لو كان التعليق دالا على ذلك لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم
دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع ثم ان هؤلاء اجابوا عن حجج الاولين اما الاولى فبالمنع من
نقل ما شهدوا به عليه تارة بضعف السند واخرى بمنع الدلالة اما الاول فبعدم معلوميته ان سؤال يعلى
لما ذكره لاحتمال ان يكون الوجه فيه علمه باصالة الاتمام وان القصر خرج عنه حالة الخوف فاستفسر عن سبب الا حالة
الامر به واما المنع من الاصل المروي بما روي عن عائشة انها قالت الصلوة في السفر والحضر ركعتان فاقرت في
السفر وزيد في الحضر فيه فيصدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هي عبارة عما يجوز الاقتصار عليه
بعد ان كان الزائد مطلوبا واما الثاني فاولا باحتمال كون فهمه باعتبار مفهوم العدد وثانيا بالمنع من فهمه
ذلك وقوله لازيدن لعله لاستمالة القلوب وثالثا بان مقتضى المنطوق نفي المغفرة بالسبعين فيما دون خبر الله
صدق فهو مما لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بازاء عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان يكون نقيض المنطوق وذلك
خلاف الاجماع واما الثانية فاولا بالمنع من المقدمة الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا
لهم وثانيا بعد تسليم ذلك ان كلمة ان لو كانت للشرط لزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده
الوجود وثالثا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم بانتفائه الانتفاء كذا يستعمل
في العلامة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشتراط الساعة وفلان شرطي والاصل ان يكون حقيقة في مطلق

التلازم

باب استثناء

التلازم دفعا للاشتراك والمجاز ومما نبهوا بكون الشرط فيما اذا كان التلازم من جانب الوجود حقيقة تعريفهم
نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا
ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد او لعل النحاة قصدوا بالشرط هذا او قد اشار اليه بعض المحققين
فقال الشرط عند النحويين سوى قولهم انه مخصوص وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه من التبادر فهو ممنوع واما ما حكي
عن الائمة فليس فيه دلالة على ان الشرط فيما ذكره حقيقة لجواز ان يكون ذلك احد ما يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه
الثالث فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة فيه يمنع عن الاشتراك مع الذي فيه التلازم اصلا نعم قد يقال ان ما ذكر يتجه
لو جاز تعدد الشرط فانه لا يعلم حينئذ من اطلاقه ما ينتفي بانتفائه لجواز ان يريد به ما يقتضي التلازم في الوجود وهو
لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كالوضوء ونواقض الوضوء فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس انتفاء احدها
يستلزم انتفاءه لجواز قيام الآخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم بلزوم انتفائه بانتفاء الشرط سواء
اريد به ما يلزم من وجوده الوجود اولا وذلك واضح وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط واما مع الجهل به فلا يجدي
التصريح بكون الشرط شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم قد يثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا يثبت معه الدلالة اللفظية واما
الثالثة فاولا بالنقض بالمعلق الحكم على اللقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بافادته نفي الحكم عما لم يذكر ولما فيه
من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لاجل ذلك بخلاف
التعليق على الشرط فانه يجوز نحو فمن ويقال اكرم زيدا فذكره لا بد ان يكون لتلك الفائدة فحيث كان الكلام انما
يحتاج الى اللقب بما هو كلمة كما يحصل بالمذكور كذا يحصل بما يعمه وغيره فتخصيص الحكم بالمذكور يقتضي ما ذكره الخصم من نفي
عما عداه والا لكان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وثانيا بانه اثبات اللغة بالدليل وثالثا بالمنع من انحصار
الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون له فائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور
اما لنظر في احتمال عدم الشمول للخطاب فيصرح به دفعا للتوهم او لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور
لسبق بيانه او للاختصاص اختص السائل بالمذكور ومنها التنبيه على ان السكوت عنه اولى او على لزوم الاجتهاد فيه
ليحصل اجر المجتهدين ومنها سوق خطوبه في حق غيره لانه لا يبقى الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كون الاصل
عدم الفائدة التي ذكرتموها يقتضي بطلان التعليق لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد المترتبة عليه كثيرة
ولم يتعين اصالة تلك الفائدة وجب الحمل عليها لا يبقى الغالب فيه فيلاحظ تلك الفائدة لانا نقول هذا ممنوع سلمنا
ولكن يحتاج في تعيينه هذه الغلبة الى دليل واما الرابعة فبما تقدم وربما اجيب بلزوم الدور وفساد الدلالة على
ما ذكروه يتوقف على كثرة الفوائد وهي متوقفة على الدلالة وهو الدور وضعفه ظاهر ويتجه القول بالفرق بين

الخبر والانشاء ان المتبادر كون الشرط شرطا لايقاع الحكم اي لصدوره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه ان
لم يجئك فلا حكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان شتاء يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا حكم ان الزمان شتاء
وذلك في الانشاء يستلزم نفي الحكم من غير المذكور فان عدم الحكم بالمغيا المصدري يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه
تابع له وليس كذلك بالنسبة الى الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح ولعله الفيصل
بين الشرع وغيره لم اعثر عليها ولعلها غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية قال الشهيد الثاني ره
ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم في قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال لا اشكال في دلالة
مفهوم الشرط في مثل الوقف والوصايا والنذر والايمان كما اذا قال وقفت على اولادي ان كانوا فقراء والحق عندي
هو القول الاول للدلالة التعليق عليه بالدلالة الالتزامية فانه لا ينفك تصور النفي وجوب اكرام زيد عند (عدم)
المجيء فاذا قال ان جاءك زيد فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجيء وهو اية الدلالة الالتزامية والشواهد على ذلك كثيرة منها
انا نجد التناقض الصريح لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم واستلقائهم فقال بلا فصل اكرمهم (ان كانوا)
قائمين وحملنا ذلك على البداء من القائل ولو قال ذلك بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف ان لا يجيء فلانا الا في حال
من الاحوال فقال لا اشتغل السلم الا ان كان قائما لكان مخالفا لحلفه ولا له فالدار اخبر [illegible] في غير حال
النوم ومنها ان الشرط بمعنى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه معنى شائع متعارف متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم
عنه بالتعليق بكلمة ان وما يرادفها دون لفظ الشرط وليس ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقال
اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقال وجوب الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف
والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر المحققين الى دلالته على ذلك وتصريح جملة منهم بانه يجري لفظ (الشرط)
ويبعد خطاؤهم مع ممارستهم باللغة ولا يعارض مصير جمع الى العدم لان الاول لا يعارض الاكثر ومنها ما يحكي عن المخالفين
تمسكهم بان لفظ الشرط وليس ذلك الا باعتبار دلالتها بالمفهوم عليه والمناقشة في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله
في العلامة وما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء والاصل ان يكون للقدر المشترك واهية للمنع من استعمال لفظ
الشرط في العلامة وانما المستعمل فيها هو لفظ شرط بفتح الراء وهو غير الشرط بسكونها سلمنا ولكن [illegible] الشرط (حقيقة)
في الثاني في العرف مما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا الى ان الاصوليين عرفوه بتعريفات ثلثة وكلها
راجعة الى ذلك ولا يكفي دعوى انه اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان يكون عرف النحاة كذلك (ايضا) او يلتزم
بكون ما ذكروه هو الموافق للغة وهذا لا يقدح استعمال اللفظة فيما لم يرد منه ذلك فانه مجاز ويبطل ما قاله السيد
من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر

فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل
ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى لان الشرط على ما ذكرنا يكون
مفهوم اصرحها الالتزام معا فان قلت ما حكي عن النحاة يقتضي بظاهره كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد من الانتفاء
من التعليق بها الانتفاء عند الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من
الاتفاق على دلالتها على الثبوت فاذا ايد [illegible] كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة و
حمل قولهم كلمة ان للشرط على ان المراد انه يستفاد منها الشرطية بالنقل الالتزامي لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في
البين فوجب التوقف ومعه يسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نم عدم المرجح فان الحمل الاخير اولى لاظهرية لفظ
الشرط في معناه من قولهم كلمة ان حرف الشرط في الدلالة على الوضع له فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية (مع ان)
شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي وهما منتفيان كما سنشير اليه الاشارة قلنا نمنع انتفاء اللزوم ونمنع انه يستفاد
من المنطوق وبعد تسليم ذلك ولا ندعي التلازم بين تصور وجوب اكرام زيد بعد مجيئه وتصور عدمه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق
بكلمة ان في الحقيقة يرجع النزاع في المسألة الى معنى المنطوق فان المشهور ذهبوا الى ان معناه ما يلزم منه ذلك و
الخصم يدعي ان معناه ليس كذلك ولذا لا يحوجه الا الاستدلال بان اللفظ استعمل في معنيين والاصل ان يكون للقدر (المشترك)
دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم مع ان اللفظ المستعمل في المفهوم (يجب) نفي
ذلك تسمحا فان قلت لو تحققت الدلالة الالتزامية لكان اللازم حيثما تحقق التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء
والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه استعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم قلت يلتزم حيثما
يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق فيما ذكرت مسلم لكن لم يرد منه من المنطوق معناه الحقيقي ونبه (ان شاء الله)
على هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية فقال في دفع منع الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية لجواز (عدم) التبع
اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكونه الى الليل منفكا عن عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب (لهما)
بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية يتناولهما معا لا يدل على عدم اللزوم بل يكون [illegible] العدم ارادة حقيقة (الغاية)
من لفظها ولو صح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي
ولا يجوز عند من لا يجوز النسخ له وقوع هذا المفروض بنقل الحكم المستفاد من الخطاب الاول مغاير للحكم المستفاد من الخطاب
الثاني واما ان جعلنا [illegible] فهو موجب لصحة العدم الاول انتهى ثم ان هذا انما يتم بناء على كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق
لا ازمانيا فالجواب المنع لان الدلالة على المفهوم بالظهور وهو لا يقاوم الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم (العرفي)
كما ان الظاهر يحمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يعارض قرينة المجاز فان قلت غلبة الاستعمال التعليق بها فيما لم يرد منه
المفهوم كما ادعاه الشيخ ره يمنع من جعلها اصلا قلنا تلك الدعوى ممنوعة ولا برهان عليها [illegible] واما التمسك (بالدلالة)

مطلقا فكلها ضعيفة اما الاولى فلما بينا من تحقق الدلالة الالتزامية واما الثانية فبالمنع من عدم الفرق ان قلنا بعدم
دلالة التعليق على الصفة على الانتفاء عند الانتفاء والا فلا فرق بينهما واما الثالثة فلان الاصل ظاهر وما
ذكرناه قاطع فيقدم واما الرابعة فبان الاستفهام انما يقبح في الصريح الدلالة ونحو لانه مع صراحة التعليق في الدلالة
بل انه محتمل في ظهوره فيها وحسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره وقد صرح به في الاحكام ثم ان ذلك مقلوب
عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولو قال الرجل اكرم زيدا ان جاءك حسن ان يستفهم عن اكرامه مع عدم مجيئه مع احتمال
اللفظ واما الخامسة فبالمنع من ان الفاظ النفي مغايرة لالفاظ الاثبات فان اللفظ الواحد قد يكون دالا
عليهما وهو اللفظ المشترك الموضوع للنقيضين مثلا كذلك لكن انما هو بالنقل الى جهة واحدة من دلالة اللفظ و
واما من جهتين فلا ثم ذلك وههنا الدال على الثبوت عند الثبوت صريح المنطوق والدال على الانتفاء عند الانتفاء
دليل الخطاب وهما غيران ثم ان ما ذكره منقوض بالتخصيص بالغاية واما السادسة فبانه ان كان غير القائم
مطلقا جاز الاكتفاء بمن تحقق فيه المسمى وان كان عاما كان المكلف به المقصود كما صرح باكرام غير القائم واما السابعة
فبان ما ذكرناه طريق في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره والشرط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا في الاحكام
كيف وان اشترط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض
تحكم غير معقول كيف وانه لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك مما لا يفضي الى تعطيل التمسك باكثر
اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر الالفاظ في الكتاب والسنة والاحكام الشرعية
والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة وهو يتطرق الكذب
او الخطا عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر الى زماننا هذا يكتفون في اثبات
الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل
وسيبويه واما التاسعة فبما ذكره في الاحكام من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صيغة العموم فاذا ابطل الاصل بطل
الفرع وان ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية واما حجة المفصل بين الخبر والانشاء فليس فيها دلالة على نفي الدلالة
بل مقتضاها الدلالة نعم النزاع يرجع الى ان الربط المفهوم هل هو شرط لنفس الحكم او الحكم بالمعنى المصدري
والحق الاول لانه المفهوم واليه اشارة سعد الدين فقال ومرجع ما قلناه والاختلاف في ان اثر الشرط في
منع السبب او منع الحكم فقط لكن الحق الثاني للقطع في قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الوجه شرط لوقوع
العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف منا بالتحرير او التعليق انتهى ثم انه مما يضعف هذا القول ندرة قائله وبهما
يضعف القول بالتفصيل بين الشرع وغيره ويلزم القائل به بانه لو تحقق الشرع ما يلزم ان يكون في اللغة كذلك
لاصالة عدم النقل وفيه ان هذا انما يتم لو جعل وجه الدلالة في الشرع التبادر واما الوجه الثاني فيهما انتفا

الفائدة لو لم يفد التخصيص بالذكر ذلك فلا امكان الفرق فان غير الشارع قد لا يلاحظ لزوم الفائدة في التخصيص
بالمذكور للذهول عنه بخلاف الشارع فانه لا يعزب عنه ذلك وهو كما ترى تنبيهات الاول اعلم انه اذا كان الجزاء في
القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك فاكرمه الواو هل يعتبر ذلك القيد في المفهوم فيكون مفهوم المثال
ان لم يجئ فلا يجب اكرامه في الدار فيكون المقصود بيان عموم وجوب اكرامه في الدار لا عموم وجوب
اكرامه مطلقا او لا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف الظاهر من ثاني الشهيدين والمحققين الاولين
ومن بعض الافاضل الثاني والحق الاول لانه المفهوم عرفا ولان المشروط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب
الاكرام المطلق وانتفاء الشرط انما يقتضي انتفاء مشروطه لا غير الثالث ان التعليق على الشرط على القول باعتبار
مفهومه انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق عن غيره لا اثبات ضده فيه فمقتضاه نفيه عن المسكوت
عنه لا اثبات الحرمة مثلا فيه فقوله ذلك غنمك ان كانت سائمة مشتمل على حكمين احدهما ايجاب الزكاة في
السائمة والاخر نفي الوجوب عن المعلوفة ولا يدل على حرمتها فيه لان الدلالة على اعتبار المفهوم غاية ما يدل على
هذا القدر فعلى ما ذكرنا لا يبحث اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه من دليل من خارج ولو تم فلا يعارضه
المفهوم وانما يعارض ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت عنه وكذا الحال في سائر المفاهيم المعتبرة
وهو مقتضى صريح كلام القوم الثالث اذا قال الشارع مثلا اذا كنت متطهرا او قلنا ان الامر مشترك بين الاباحة
والوجوب مثلا ونقال لا تفعل الصلوة اذا لم تكن متطهرا فهل قوله اجبر يدل على نفي الجواز بدون الطهارة
كما لو كان مشتركا فيكون قرينة على تعيين احد معنيي المشترك او يكون مجملا في الدلالة على نفي الجواز او الوجوب
الاول ليس اشكال والذي يقتضيه التحقيق هو الاخير لان تعقيب القول الاول بالاخير من قبيل التصريح بالمفهوم من المنطوق
ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به في الفرض مجمل فكذا ما لو صرح به لما ان التعقيب من ذلك القبيل فلانه
الظاهر من السياق الا ترى انه لو قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه فقال بعده بلا فصل لا اكرمه لم يفهم منه
الا ما ذكرناه من المفهوم ولما ان المفهوم مجمل في الفرض فلان المفهوم تبع للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل
عليه المنطوق كما بيناه وحينئذ كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي المتعلق به مجملا لان المتعلق بالمجمل مجمل لا مح
وهذا واضح لا اشكال فيه واما لزوم كون التصريح به غير لغو فلانه لا يزيد عليه سوى التصريح وهو لا يوجب الدلالة
على ان المراد نفي الجواز وذلك ابين واوضح لا يقال ان النفي لا يمكن تعلقه بنفي الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المنفي
وهو وان كان متعددا لكن اضمار الجواز وتعلق النفي به اولى لانه اقرب المجازات لانه اقرب الى نفي الماهية فلو تعلق بالوجوب
واضمر لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة
اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الاخير المنطوق على الجواز لانه حمله على الوجوب مستلزم للارتكاب خلاف

الاسود والسائمة بخلاف الاحمر والعلوفة فلا اشكال وهي قرينة على تعيين احد معنى المشترك لانا نقول لا نسلم ان نفي
الجواز مطلقا اقرب المجازات بل انما نسلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم يكن مطهرا ابتداء به من غير سبق نفي ذلك
المنطوق عليه واما في مثل محل الفرض الذي يكون المفهوم في غالب المنطوق فلا نسلم بل اقرب المجاز هو نفي ما انتفى
المنطوق قطعا سوى كان وجوبا او جوازا وحينئذ كان ما انتفى المنطوق محلا كان نفيا لنفيه محللا ولا يبقى لازم ان
القول الاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم التاكيد لانا نقول لو كان كلاما مستقلا فانه التاسيس
لاشتماله على فائدة وزيادة وهو اولى من التاكيد لانا نقول اولا انه مخالف الظ فيخل المقام وثانيا ان التاسيس
انما يقطع به لو كان الاحتمال المنطوق للوجوب واما الكاره الجواز فالتاكيد لازم مطلقا وان كان كلاما مستقلا
فلا يمكن دعوى استقلاله باعتبار اولوية التاسيس لانه انما يكون من جاهليته يقطع بحصول له ولا مانع عوده فلا تصور
ولانه لو جعلنا القول الاخير من ذلك القبيل يلزم الاجمال فيه واذا جعلنا كلاما مستقلا يلزم البيان وهو اولى
من الاجمال لانا نجيب عنه بنحو الجماعة سابقا من ان الاستقلال خلاف الظ ومع هذا فاذكرنا انما يتجه لو كان الاجمال
في القول الاول بحيث لا يتبين الحال الى غير مقترن بقرينة تدل على المراد واما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا **وسيلة**
القرينة فلا لان الاخير كالقول الاول في نفي الواقع وانما الاجمال حصل بالنسبة الينا **وسيلة** اختلف
الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مقامين احدهما في دخول الغاية في ذيها بمعنى شمول حكم المعلق عليه لها تقدم
الكلام فيه وثانيهما في ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها ام لا وهذا هو محل النزاع في مفهوم الغاية
وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين احدهما الدلالة
وهو المختار لنا المحقق والعلامة وصاحب المعالم والسيد عميد الدين وحكي عن الحسين البصري والقاضي
وفخر الدين والغزالي والاستفاضة نقله من كتب المحققين وجعله العضدي اقوى من مفهوم الشرط وقال به كل من قال بمفهوم الشرط
وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار انتهى وتعجب بعض من قال انه منطوق لا مفهوم والثاني المنع من الدلالة وهو
حكي عن المرتضى والاشعري وابي حنيفة واختاره جماعة من الفقهاء والمتكلمين والاقرب الاول لان معنى صوموا
الى الليل اجعلوا الصوم مختصا بالنهار وصوموا صوما يكون اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن الليل اخرا وسيلة ايضا تخالف انتفاه
الى الكلام المطابقة والتضمن فاعرف الحكم ولما الالتزام فلانه لاملازمة مطلقا بين وجوب الصيام الى الليل واستمراره فيه
ولو لا امتنع ورود خطاب اخر دال على الوجوب الصيام فيه مع عدم المناقضة للاول وان مفهوم الصفة ليس بحجة
فكذا هذا قال السيد من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض
لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قالوا ان معنى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز
فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة تشاركها فان قيل لا امتنع ان يكون لما ثبت في بعض ثبوت

الزكوة

الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية مثل ذلك حرفا بحرف انتهى وفي
الجواب المنع من اللزوم وتقدم الاشارة الى كلام السيد عميد الدين وان فيما ادعيناه **وسيلة** اعلم ان الحصر
قد يستفاد من منطوق اللفظ وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثير ومنها انما بالكسر
على الاصح وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين **الاول** انها تفيد الحصر واليه ذهب الشيخ في العدة والفاضلان والنهاية
والنهاية والمبادي والقرشي في مجمع البيان ونجم الائمة في شرح الكافية والطريحي في مجمع البحرين والسيد عميد الدين والشيخ
منير البيضاوي فخر الدين في المعالم والبيضاوي في المنهاج والسكاكي في المفتاح والقزويني في الايضاح وغيرهم
من الجوهري والفيروزابادي وبالجملة هذا هو المشهور خلافا للمحكي عن الامدي وابي حيان والنحويين فلا تفيد الحصر
بل تفيد تاكيد الاثبات ولفظ الفيروزآبادي في المصباح المنير فتشركه حجة الاولين وجوه **الاول** اجماع اهل اللغة
قال العلامة في التهذيب انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في نهاية قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم فيه ونقله
وقوله حجة وقال ابن ابيه اتفق اهل اللغة على كونها من صيغ الحصر وقال الطريحي واما انما المستكره في الكتاب
والسنة وكلام البلغاء فهي على ما نقله عن المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم تظهر مخالفة فيه ذلك
واستعمال العرب شعرا ونثرا والفصحاء البلغاء ذلك يؤيده انتهى وحكى عن الازهري في كتاب الزهر انه حكى عن اهل
اللغة ان انما تقتضي ايجاب شيء ونفي غيره وقال القزويني في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح ومنها الاستدلال
على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا
هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة ان انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكى الشيخ عن الصحابة انهم تنازعوا
في التقاء الختانين واحتج من لم يوجب ذلك موجبا للغسل بقوله انما الماء من الماء واجاب الاخرون بان هذا الخبر
منسوخ وعدلوا الى معلول مشتركون ان انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى انه عن جميع الصحابة انهم تلقوا
ابن عباس في قوله بجواز بيع الدرهم بالدرهمين وانه احتج بالخبر انما الربوا في النسيئة وهذا يدل على اتفاقهم
كونها للحصر **الثاني** ان ان للاثبات وما للنفي فمقتضى هذا ان يكون تأثير التركيبين كذلك والا لكان التركيب مخرجا للالفاظ
عن معانيها وهو باطل اما ان يتنزلا على محل واحد وهو باطل لامتناع اجتماع النقيضين او يتوجه
النفي الى المذكور والاثبات الى غيره وهو باطل ايضا بالاجماع كما في انما المنتهى والنهاية وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب
الثالث انه يصح انفصال الضمير معه نحو انما يقوم انا ولو لا كونه للحصر لما صح ذلك اصلا اما الملازمة الاولى فللفرزدق
فرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة الثانية فلان الانفصال
لا يتعلق هنا
معه لابد ان يكون لوجه وغرض ولا غرض عند النحاة على ما حكي من ان الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال
وجه وغرض هنا مع ترك سبيل الاتصال الا ارادة الحصر التي هي الحال اذ لا غرض سواه بحسب ما نص عليه

الرابع انه لما كان يتحمل ان التاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا ما النافية كما توهم ناسب ان
يتضمن معنى القصر والا لكان تاكيدا على تاكيد لا يغني الخامس ان انما اذا كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد
ولا شك ان الاول ارجح السادس انها استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة السابع انه يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها
فيقول انما قائم ابوك ولم يذكر ذلك الا لتضمنه معنى ما والا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة بها كما حكي عنه بها واما الثانية
فلان الصفة الواقعة بعدها لا يعمل الا اذا اعتمد على ما قبلها وما قبلها ههنا ليس الا النفي فتعين انها متضمنة
لمعنى ما والا وقد نوقش في الحجج المذكورة اما الاول فلو هنها بتصريح جملة من الاعاظم كالتفتازاني وابي حيان والعبري
الى الخلاف لا الاجماع نقله عن النحاة كما تقدم اليه الاشارة وبعضه ما حكي عن ابي حيان نقله عن البصريين وليس ما حكاه
الشيخ عن الصحابة وابن عباس دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قوله انما الماء من الماء وقوله
انما الربا في النسيئة من جهة تعريف المسند اليه باللام فانه يفيد الحصر كما سياتي اليه الاشارة انتهى ومع التنزل نقول
ليس ما حكي عنهم اعترافا بافادتها الحصر وللجواب بمنع الخبر دون منع الدلالة لعله من باب المماشاة مع الخصم واما الثانية
فبتعين ان يكون انما مركبة من ان وما الكافة مستقلة برأسها وذلك ممنوع لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ
المفردة هذا وقد صرح جملة من المحققين ببطلان ذلك قال ابن هشام في المغني وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين
ان ما الكافة هي ان النافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث مبني على مقدمتين باطلتين باجماع
النحويين اذ ليست ان للاثبات وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا مثل ان زيدا ليس بقائم
ولم يثبت النفي [illegible] البيان او لعل او لكنها وبعضهم نسب القول بانها نافية للفارسي في كتاب الشيرازيات
ولم يقل ذلك الفارسي في الشيرازيات ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا
انما معاملة النفي والا في فصل الضمير انتهى وقال علي بن عيسى الربعي فيما حكي عنه لما كانت ان لتاكيد اثبات
المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية كما يظنه من لا وقوف له على علم النحو ضاعف تاكيدها قال العبري
على انها الوجه ان يكون ان المسبكة كانت قبل التركيب لحرف كانت بالاتفاق لان ما وبعدها كافة وقابلة للعطف
ان لا يتوجه الا على الاسم وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة انتهى وقيل ان ذلك غير ممكن لاقتضائه
ان ما النافية الصورة والعمل يقتضيها مانع لاستحالة اجتماع النقيضين واما الثالثة فلانه لم يثبت
من قول نحوي ثقة الا مع عدم الانفصال معهما في الجملة ولعل الوجه في شعر الفرزدق سلمنا ولكن غايته ما يثبت من ذلك
ان انما اذا وقع مع انفصال الضمير كانت مستعملة في الحصر ولا دلالة على ان ذلك على الحقيقة فلعله مجاز والقرينة انه
لولا كونها للحصر في الشعر الموهوم لزم الفصل بلا وجه وغرض اما الرابعة فبالمنع من اقتضاء اجتماع في التاكيد
الحصر والدليل عليه انه يفهم عدم الفهم الحصر من قولنا ان زيدا القائم مع اجتماع [illegible] التاكيد فيه [illegible]

الى هنا

الى هنا التفتازاني فقال بعد نقل هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا
فلا يلزم اطرادها حتى يكون كل كلام فيه تاكيد على تاكيد مفيدا للحصر مثل ان زيدا القائم واما الخامس فبانها اثبات
اللغة بالدليل وهو باطل سلمنا لكن يعارض لو كانت للحصر لكان الغالب استعمالها في التحقيق لان الحصر الحقيقي نادر والاول
لو كان التاكيد فيه [illegible] بين المجاز والتاكيد فيجب التوقف لو لم نقل بترجيح التاكيد واما السادس فبانها استعملت
كثيرا في قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وقوله انما انت منذر من يخشيها
لعدم ارادة الحصر فيهن [illegible] الحقيقي [illegible] الخالق [illegible] واما السابع فبالمنع المقدمات الاولى [illegible]
انه [illegible] فلو سلمنا لكن يمنع المقدمة الثانية فانه قد حكي عن الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل من غير معتمد على شيء ويمكن الذب
على الاول بالمنع من الاجماع بمجرد تصريح من نقل الاشارة اليهم الى الخلاف كيف وكثير من المحققين صاروا الى القول
بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذه الشهرة دليلا مستقلا في المسألة ونقل الخلاف عن النحويين معارض بالاقوى
سندا فان نقل القول بافادتها الحصر منهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل بشواهد تدل على صدقه ولا كذلك
نقل الخلاف عنهم وعن الثانية بان احتمال كونها كلمة برأسها مركبة موضوع باتفاق الفريقين على انها مركبة من ان
وما فان نقول [illegible] ادعاه المحتج بعض الحجة من ان ما في انما نافية اولا [illegible] ادعاه الآخرون من انها المؤكدة لان [illegible]
الاول لتاسيس وهو اولى من التاكيد وما استدل به على بطلان كونها نافية لا ينهض لذلك اما ما ذكر في المغني من
[illegible] النحاة [illegible] اهل الوجه وكيف يمكن نسبة ذلك اليهم مع ذهاب جماعة من اعاظم الاصوليين
كالعلامة وفخر الدين وغيرهما الى انها نافية ومن قبح اطلاعهم على النحو فقد غلط وبعضهم نسبة القول بانها نافية
الى الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان كلامه اقرب من تصريح الفارسي بان
العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات يدل على صحة ما ذهب اليه لان هذه المعاملة لا تصح الا بعد كون ما نافية
او انما كلمة مفردة لا مركبة وبطلان الثاني [illegible] الاول ثم ان ما [illegible] المغني على قول المحتج
بعض الحجة من ان الاثبات [illegible] فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دخلت عليه القضية اثباتا كان او نفيا
واما ما ذكره العبري فيجاب عنه بالمنع من كلية كون الالفاظ الناصبة كيف والاصل عدم كونها ناصبة [illegible]
[illegible] على الفعل المنفي وهو ما اذا تجرد عن كلمة ما واما معها فلا دليل على كونها ناصبة [illegible] ايضا ما
في المطول [illegible] وبالجملة فمنع كون ما للنفي بالوجوه المذكورة لا يخلو عن خدشة ثم المنع من اتفاق الفريقين على كونها
مركبة من ان وما [illegible] اعتبار معنى المفردين حين التركيب لجواز المنع كونها للنفي وجه ولكن [illegible] فيمنع من اولوية
كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار المنفي وهو خلاف الاصل فيكافئه ترجيح الاضمار مع التاسيس
التاكيد مع عدم الاضمار وحينئذ لا يصح وجب التوقف فلا يمكن دعوى كون ما للنفي وقد يمنع من عدم المرجح [illegible]

الى التاكيد لقليل علاقة الانحصار فكان المحذور اللازم على تقدير كون ما النافية امرين من المحذور اللازم على تقدير
كونها للنفي فترجح الاول ويكفي الانصاف ان دعوى تركيبها من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن
نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كذا يشهد بافادة الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر وهو تبادره
وهو من اقوى امارات الوضع وعن الثالثة بان الانفصال في شعر فرزدق هو دليل على صحة الانفصال معها ليس الفرزدق
كما صرح به في المطول فالحصر ان يكون الوجه فيه ارادة الحصر ولا يكون هو من باب المجاز لانه لا علاقة بين التاكيد
والحصر ويصح ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر لعل القائل بانها للتاكيد لا يمنع استعمالها في الحصر منه
وعن الرابعة بان الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه التخلف في المستثنى وذلك تصريح الطبرسي في
مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي في كلام التفتازاني دلالة عليه وفيه نظر وعن الخامسة بالمنع من كون نقل ائمة اللغة بالتاكيد
باسرها هذه الحجة كسبيل ما الذي عدم النقل وعدم الاشتراك في مقام اثبات الوضع وجه الجمع الى النقل يرجع الى
حجية الغلبة وهي حجة ولما كونها مفيدة للظن فلا لا ينبغي لغلبتها في تقليد الظن ولا شك ان التاسيس اغلب من
التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما ما اشير اليه آخر الجواب من دوران الامر بين المجاز والتاكيد
فيرجح فيجاب عنه اولا بان المحذور اللازم على تقدير التاكيد فيه لا استعمالها في الحصر على الاول ان كان وغلبة التحقيق
على تقدير الوضع للحصر ممنوع وثانيا بالمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد والغلبة سبب الترجيح قطعا ونحن على
ذكرنا قاعدة كلية وهي ان اللفظ اذا استعمل في معنيين ولم يعلم ان ايهما حقيقة وكان اللازم على احدهما التاسيس
وعلى الآخر التاكيد كان الاصل وضعه للاول والحجة التاسيسية على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك وعن السادسة بالمنع
من استعمالها في غير الحصر في الآيات الشريفة ولا دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر فيها اما الاولى فبجعل المؤمنين على
الكاملين في الايمان واما الثانية فبجعل الانذار على الانذار النافع واما الثالثة فبالحمل على ارادة الرد على ... الاهي
لا تحصل الا ... ثم ان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الاضافي كثير وذلك
بعض حقيقة قلت المقصود انها لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مطلقا حقيقة الطالب ان قال
ان المحقق ان انما انما استعملت في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة وما فيه فلا فائدة لانه يكفي للمصير الى انها
للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر من ان اللفظ اذا استعمل في معان
ما عدا الواحد منها مجاز كان اللازم الحكم بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي والرابعة بان الظاهر من الحاكي عنه وهو صاحب المطول
انه ممن يعتمد على قوله ولا المعارض لو هب المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل فقال في جملة كلام
له وقد يكون النفي غير ظاهر بل هو اولى به نحو قولك انما قائم زيد لان ولا يلجيء كلامه مجمعه واما ما اورد على المقدمة
الثانية فلا مجال له بعد هذا لانه النحو وقد حقق نجم الائمة وجل اسنادها الى ائمة اللغة مفصلة انه شهرتها من الحاجب في

بخلاف اسم الفاعل

بخلاف اسم الفاعل ويعمل عمل فعله بشرط الحال ا‍ه المقام الثاني فان دلالتها على الحصر بالمنطوق دون المفهوم صرح به في المختصر
المفتاح وتبعه في المطول وهو الظاهر من الجماعة التي ادعت انها للحصر خلافا للمحكي عن ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا الهراسي
والشيخ السبكي فذهبوا الى ان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الدلالة على كونها للحصر ومنها انما
بالفتح عند بعض شراح المغني لقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فان الاولى لقصر الموصوف على الصفة
والثانية بالعكس ولان الموجب للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح كما قاله الجلبي في حاشية المطول فقال من قال
بافادة انما للحصر ليتضمنها معنى ما والا قال في انما بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع حرفي
التاكيد قال بالحصر في انما ايضا خلافا للمحكي عن بعض فانكره وقال الشيخ بهاء الدين انه انفرد به الزمخشري ولا نعرف القائل
بذلك الا في انما بالكسر ودعوى الحصر في الآية باطلة لاقتضائها انه لم يوح اليه الا التوحيد وهو باطل ورده الجلبي
بانه حصر اضافي اذ هو خطاب للمشركين فالمعنى ما اوحي اليه في امر الربوبية الا التوحيد لا الاشراك ومنها
العطف نحو زيد شاعر لا كاتب وزيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى منه كلاما عاما نحو ما جاء في
الا زيد او مقدرا نحو ما زيد الا شاعر وما شاعر الا زيد لان المستثنى منه المذكور او المقدر عام وخرج المستثنى فلا
بعض الافراد واستغنى من العموم بقي الباقي تحت العموم فيحصل القصر اما المقدرة الاولى فلان الاستثناء لا يكون
الا عن العموم ولان المشهور ان الاستثناء دليل العموم ولو لم يجز دخوله فيه قطعا لان النكرة الواقعة
في سياق النفي ولو تقدير العموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا يستلزم ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
النفي سلبا فلا عموم له وعن الحصر وقد صرح بان هذا في المنطوق القزويني والتفتازاني واما الثاني لان الواضع لاد بلاد النفي
والاستثناء لما يفيد الحصر لكن يظهر بعضهم من المفهوم ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذي يدل
على الحصر بالمفهوم لكثير ايضا منها تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر اسما نحو زيد هو الفاضل فانه
يدل على ان لا فاضل غيره فيختص به وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة والقزويني وحكاه في المغني عن كثير من البيانيين
والحجة منه الوجهان الاول التبادر عرفا الثاني انه لو لا الحصر لخلا الضمير عن الفائدة اذ لا يصلح لان يكون تاكيد العموم جواز
تاكيد الظاهر بالمضمر كما صرح به نجم الائمة ولا فارق بين النعت والخبر كالضمير نحو زيد هو العالم اذ لا احتياج الى
الفرق انما يكون بعد الالتباس ولا يلتبس الخبر بالنعت هنا قطعا ومنها تقديم ما حقه التاخير على ما صرح به علماء المعاني
على ما حكي عنهم وقيل وجعلوه انواعا الاول تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يشكل
في افادته الحصر وجعله اصلا في مطلق التقديم لان اهل المعاني قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر وتخصيصه
من بينها مع عدم مساعدة عليه من عرف وغلبة استعمال مشكل الا ان يجعل قول اهل المعاني شاهدا ما يحصل من
تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتميز نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان معناه نخصك بالعبادة

بل قد جعل بعض النحويين افادته الحصر الذوق وحكي تفسير الآية الشريفة بما ذكر عن ائمة التفسير ورد ما حكي عن ابي حيان
وابن الحاجب القول بالمنع من افادة تقديم المعمول للحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت ورجل عرف على خلاف في
الاخير قلت وحكي عن عبد القاهر انه قال وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالخبر الفعلي ولهذا في النفي نحو ما انا قلت هذا
اي لم اقله مع انه مقول لغيري ولهذا لم يصح ما انا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا
زيدا او الاثبات المسند اليه في النفي نحو قوله التخصيص رد على من زعم انفراد غيره به او زعم مشاركته فيه نحو انا سعيت
في حاجتك وقد يأتي للتقوي ثم قال وان [illegible] الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا
امرأة ولا رجلان قيل ووافقه السكاكي على ان التقديم يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط وتفاصيل والاوفق يكون
له وقد يكون للتقوي ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان
مظهرا فليس الا للتقوي وان كان مضمرا فقد يكون للتخصيص ومنها تعريف المبتدأ سواء كان صفة او
اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما ام لا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال
والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدأ في خبره [illegible]
خبره والكلام هنا يقع في مقامين الاول في افادة الحصر الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة والشهيد
كالغزالي والعز الهد وجماعة من الفقهاء الى انه يفيد الحصر وقد ادعى التفتازاني انه مما لا اختلاف فيه بين اهل المعاني
وذهب الآمدي كالسيد المرتضى والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يفيده وذهب اليه بعض من ما حكي
عنه ان وقع بخبر الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف في المبتدأ لا بالعهد الخارجي ولا الذهني لعدم سبق معهود اصلا
فانحصر ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او العموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى اي تقدير يلزم المطلوب
اما على الثاني فظاهر لان قولك الماء في قوة ان يقول كل ماء طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتدأ في خبره لان
الخبر عن المبتدأ خبر عن جميع جزئياته بلا اشكال فكل ما هو ماء [illegible] وكذا الحال في قولك الائمة من قريش فانه بمنزلة كل
امام من قريش وكذا الحال في قولك العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل صديقي خالد [illegible]
الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدأ مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي
على الاخير ففي قولك الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد طبيعة الماء وكذا المتصفة بالعلم والصداقة هي
طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي ويشهد بالحصر وجوه الاول استعمال الفصحاء على ما نص عليه التفتازاني
الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب الخبر لو تبين تحقق المبتدأ في غير المنسوب به عنه فانه لو قال العالم زيد او صديقي
خالد او الائمة من قريش والماء طاهر ثم تبين ان عمرا عالم وبكرا صديق وغير القرشي امام وفرد من افراد الماء
نجس كان كاذبا بلا اشتباه اذا لم يكن هناك قرينة ارادة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاعتبار الا [illegible]

له وقد يكون الخ

عن الحصر

عن الحصر الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد ومقصودهم بيان ان
عالما غير زيد لا يعتد به ولا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصلا فيه فان استعمال اللفظ في
الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا او يجب الاطلاق في الحصر الحقيقي فتدبر الخامس ان التتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم
يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر وكل بيع حلال ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة
الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة ماء وحرمة بيع من غير ظهور دليل على دعواه وهذا [illegible]
ولم يفهم من غير نكير ولا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر للزم التناقض في قولك العالم زيد وعمرو وصديقي خالد و
بكر والائمة من قريش وغيرهم واللازم باطل باتفاق اهل اللغة لانا نجيب عنه اولا بالنقض بقوله انما العالم زيد
وعمرو ولا عالم الا زيد وعمرو وبالحل بما ذكره في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض ولا يخفى وان
الخصم ان يقول انما يكون ذلك متناقضا ان لو كان مجرد قوله الاول عما يجرد لغيره واما اذا عطف عليه قوله وعمرو
صار الكل كالجملة الواحدة وكان قوله العالم زيد مع الانفراد مغايرا له لا انه كقوله العالم زيد وعمرو وهذا
كما لو قال له علي عشرة ثم يعود ويجده قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه ولو قال له علي عشرة
الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ولولا انضمام الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب
لا يقبل استثناؤه في الصورتين او يقبل فيهما وهو صحيح ولا يقال الغالب استعمال ما ذكر في ارادة الحصر الادعائي
فلا يكون [illegible] الدلالة على الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبة ذلك ولا يقال قد حكى التفتازاني عن المنطقيين
انكار دلالته على الحصر حيث قال واما المنطقيون فيجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون
الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بالاستقراء مع امكان ترجيح قول اهل المعاني
من حيث انه قولهم لانه اقرب الى معرفة اللغة فتم ولا يقال لو كان العالم زيد دالا على الحصر لزم ان يكون عكسه
وهو زيد العالم يفيده لجريان ما ذكرتم في افادة الاول الحصر فيه بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما
صرح به بعض لانا نقول بتسليم اللازم ودعوى الاتفاق عليه [illegible] باطلة فان التفتازاني قد حكى القول
بافادته عن اهل المعاني فقال في شرح الشرح واما مفهوم الحصر يريد بالحصر هنا بعض انواعه وهو ان يعرف
المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم
سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا
خلاف في ذلك بين اهل المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء واما عكسه اعني مثل زيد العالم فجعل صاحب المفتاح
المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهر اللام
الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا

انتهى وربما اجيب عن النقض بما ذكرنا بالفرق من وجهين **الاول** ان الوصف اذا وقع مسندا اليه يقتضي كونه ذاتا موصوفا
بالوصف العنواني واذا وقع مسندا اقتضى كونه ذاتا موصوفة براى مفهوم ذاتا ماهي موصوفة بذلك الوصف
وهو اعارض للذات المخصوصة وهو ابتنى على ما تقرر في المنطق من ان المراد من الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة
كان او معرفة فوقع الالتزام لان الاتحاد ربه بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاد مع
عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروض فيه واتحاد كلمتها بحصته وقد ظهر بما ذكر ان التقدم والتاخر
تغير مفهوم الكلام كما في نحو ما ضرب زيد الا عمرو وما ضرب عمرو الا زيد او رده شارح الشرح بان ذكر الوصف حتى في
النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فرد كان او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم
القصر وربما اعترض عليه ايضا عن هذه بان ما ذكره مدفوع بعدم كون كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في علم الاستدلال
من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة قال ثم لو كان الاتحاد في اللام المحمول كان اللازم
ما ذكره ثانيا وما ذكر ظاهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في الوجود للزم ان لا
يصدق القائم على غير زيد اذا قيل زيد قائم وقد اجاب عنه بعض بان خروج هو ان المحمول هنا مفهوم فرد ما من افراد
القائم قال ولا يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف فان المقصود به هو الجنس
بنفسه فلا يصدق في فرد سوى زيد على غيره لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين
اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم على ما هو الحق فان كان اسم الجنس موضوعا
للماهية من حيث هي كان الحمل دليلا على الحصر في المعرف جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به وان كان موضوعا
للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما منها افتقر حمله على زيد يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه
فيلزم ان لا يكون الانسان فردا اخر ولا يصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع
زيد ومنحصرا فيه واما ثانيا فلان صدق فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان
عليه فيلزم منه انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا اقتضى الاتحاد والانحصار لزم ان لا يصدق
عام على الخاص فبطل العموم مطلقا ومن وجه ثم قال وحل الشبهة ان الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد
المفهومين وانحصارها ولا تساويهما لجواز ان يتحد احدهما بالاخر وبالثالث والرابع فيكون مع كل واحد من
الثلاثة حصة منه كالحيوان بالقياس الى انواعه انتهى **الثاني** ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد
لتقدمه فلا يحصل الحصر ولا يمكن دعوى ذلك في العالم زيد لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبئ عن انقطاعه
عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة معناه الافرادي من غير احتياج في تعيينه الى زيد ثم يحمل زيد عليه بحسب ذلك
كالمحمولات فانك اذا قلت زيد هو الذي يعلم كان الذي يعلم مستقلا عن انفراده ولكن اشارة الى زيد انما يعلق

به ويصير

به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه ووجه ذلك انه لا بد في القضية من تحصيل
معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بعد اسناده
الى المحكوم به وذكره بعد ذكره والا لحصل الدور اه ما ذكرناه من افادة الحصر ولكن قد يرد النقض بنحو زيد نبي فانه ليس
للحصر قطعا مع جريان الدليل فيه وكذا يرد النقض بنحو بعض العلماء زيد لان المبتدأ بحسب المفهوم اعم من الخبر مع كونه
معرفا الا ان يجاب عن الاول بمثل ما اجيب اولا عن النقض بزيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض يمنع الحصر فتامل
المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمفهوم او بالمنطوق واختلف فيه فمنشأ الدلالة على الحصر كما صرح به يحكى عن بعض الاول
ومن اخر الثاني ولعله اقرب قال في شرح الشرح ولا يكون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فانما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف
للقطع بانه لا يفيد النفي اصلا وقال الابهري القول بان افادة ما ذكر الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم ظاهر البطلان
تذنيبات الاول اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق الخبر بدونه
وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد نص عليه في المطول واما ان جعل المبتدأ
وخبرا معا نحو الكريم التقي والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الجهلة الى انه يحتمل الامران اذ لم يتميز
احدهما عن الاخر وذهب محققو الائمة الى انه يفيد قصر المبتدأ على الخبر ووافقه السيد الشريف فقال قصر المبتدأ على
الخبر لان القصر مبني على قصد الاستغراق وشموله في جميع الافراد وذلك بالمبتدأ انسب اذ القصد فيه الى الذات
وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما اعم فهو المقصور سواء قدم او اخر فقولك الكريم التقي فان المقصور قصر
الكريم على التقي ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فبحال القرائن الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد
تارة قصر العلماء على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر تحقيقا قلت يجوز ان يكون احدهما
اعم مفهوما وان تساويا ذاتا او المدعى الاتحاد فلا يختلف فيه المقصور سوى حكم اتحاد المبتدأ والخبر او بالعكس
لكن الاول اظهر انتهى كلامه **الثاني** اعلم ان الجنس المقصور قد يكون مطلقا كما في الامثلة المتقدمة وقد يكون جنسا
مخصوصا باعتبار تقييده بوصف او حال او ظرف او مفعول او غير ذلك نحو زيد هو الرجل الكريم وزيد هو السلطان راكبا
وزيد هو الشجاع لا ينفي اصلا واحدا وزيد الراهب في الغفلة فطار **الثالث** اعلم انه اذا توسط الضمير المنفصل بين المبتدأ
والخبر المعرف نحو زيد هو العالم كان الحصر في غاية الظهور وقد صرح بافادته الحصر بعض الائمة كما عن كثير من البيانيين
الرابع انه قد يتحقق القصر بحسب كون اللام للعهد الخارجي لان العالم زيد اذا كان للعهد يكون قصرا قصر القلب
وذلك اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد وقصر التعيين وذلك اذا تردد بين كونه زيدا او عمرا واما قصر الافراد
لامتناع ان يعتقد كونه عمرا وبكرا **وسيلة** اعلم انه اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على عدد هل يدل على نفيه
عن غيره بما انتقص عنه او زاد عليه فذهب العلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والامدي كما عن المرتضى وابي حنيفة

والرازي والبيضاوي الى الثاني وقد حكاه السيد عميد الدين عن المحققين وذهب الشافعية والبلخي وقوم على ما حكي الاول
واختاره جمال الدين في فوائده واحتجوا على ذلك بوجهين الاول الاجماع في وجوب الزيادة على الثلاثة ونحو الزايد وليس سندا
سوى المفهوم الثاني قول النبي صلى الله عليه وآله في خبر ولأزيدن على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
فانه يدل على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على السبعين ثبوتها فيما زاد وقد يجاب بالمنع من انحصار المستند
في المفهوم لجواز ان يكون الاصل وعن الثاني بضعف السند وان حكي عن مسلم بصحته وقد صرح امام الحرمين بما حكي عنه
بان اهل الحديث لا يصححونه ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكونه فان النبي لا يستغفر للكفار وقد حكي عليه الاتفاق
لينا منافيا الى ان الظاهر ذكر السبعين جار على اسلوب العرب في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول السائل اشفع او لا تشفع
لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز النبي ان يدرك ذلك وثانيا بالمنع من فهمه ذلك وقوله لأزيدن
لا يدل على ذلك بل غايته الدلالة على جواز الزيادة وهو كما يمكن ان يكون باعتبار فهمه من قوله كذا يمكن ان يكون باعتبار
الاصل سلمنا لكن يجوز ان يكون المقتضي لفهم التعليق للعدد واما حجة الاولين فلم اعثر عليها والعلم زعموا انتفاء
الدلالة الثلث ومنه قالوا الظاهر عرفا من نحو قوله اضرب عشرة اسواط وايت بعشرين رجلا واستحبب الله خمس صلوات
وصاح الله ثلث موت الدلالة على ذلك ولذا يحكم بالتخصيص لو قال بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين منهم … ايضا
بكر زيد من قال اسيار بعشرين رجلا وقود بخمسين نعم لو قال اضرب على العزيمة خمسة اسواط لا يدل على وجوب ضربه
عشرة اسواط وكذا لو قال على اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزايد عليه وبالجملة المقامات التي علق فيها الحكم على
العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في منع الدلالة او ثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف وعند الشك
واذا عرفت هذا فاعلم ان الاثنين من مفهوم المخالفة في التعليق على العدد لحتما في ان له مفهوم موافقة
بالنسبة الى الزايد والناقص ام لا فعن قوم الاطلاق وعن المحققين نعم كلوم مع التفصيل وممن اختاره منهم العلامة في النهاية
فقال واذا كان عن العدد علة لعدم الحكم كان الزايد عليه علة ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف
الزايد به واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله وان لم يدخل لم يجب واذا حرم عدد فقد يكون تحريم
الاقل اولى وقد لا يكون اولى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول ان العدد اذا كان علة لعدم الحكم كان الزايد
عليه كذلك واحتج عليه بعضهم باشتمال الزايد على الناقص الذي هو العلة فان الزايد على القلتين مشتمل على القلتين
التين هما علة لعدم الانفعال علة لاقتضاء النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة
قال ولو قال … العدم لاشتمال … علته لكان … قلت لعل غرض العلامة من …
عليه التنبيه على ان وصف الزيادة مدخلية في العلية اذ بها ينتفي العلية ولذا كان التعدي الى الزايد من باب القياس
بالطريق الاولى للمنصوص العلة … العلية الاحكام فقال الحكم اذا قيد بعدد مخصوص ينبه على ما يدل على ثبوت ذلك

الحكم بما

الحكم بما زاد على ذلك العدد بطريق الاولى وذلك كالتحريم انتهى جلد الزاني وقال اذا بلغ القلتين لم يحمل خبثا فانه
يدل على تحريم ما زاد على المائة بطريق الاولى وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق الاولى لان ما زاد على المائة والقلتين فيه
المائة والقلتان وزيادة اذ اتصاف الناقص بوصف وجودي لا يقتضي اتصاف الزايد به واحتج عليه قريب بان الحجر كقطع السبع
لا يقتضي الحجر مع الثلثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد الثالث اذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان وجب الاتيان به
والا فلا فان اباحة جلد الزاني خمسين لا يستلزم اباحة الناقص قطعا لا كذا لو ابيح الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم
بشاهد واحد لعدم دخوله في الاول لعدم حجية الاباحة وحجة عدد واستصحابه فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه
كذلك قطعا ان كان وان وجب دخوله والا فلا الرابع اذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاول اولى كتحريم استعمال النصف الكر النجس
فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم والقطع الحاق الحكم ههنا بالتحريم وسيلة
اختلف الاصوليون في انه اذا علق على زمان او مكان هل يدل على نفيه عن غيره او لا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني
الى الثاني والشافعي وجماعة على ما حكي الى الاول والاقرب ما ذهب اليه المحققون لانتفاء الدلالة الثلاث اما المطابقة فواضح واما
الالتزام فلعدم الملازمة بين قول ضرب زيد يوم الجمعة او في المسجد وعدم ضربه في غيرهما عقلا وعرفا لانه لو قال
لوكيله بعه يوم كذا او في مكان كذا فباعه في غيرهما لم يكن فعله مخصوصا وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم لا انه نفي
ليس ذلك للمفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق وبه على هذا الشهيد الثاني قال ومن ثم المخالف
من دون المفهوم في نفس الوكالة والوقف ونحوهما وضعا وشرطا وزمانا ومكانا واعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى
ان مفهوم الحال حجة نحو احسن الى العبد مطيعا اي لا عاصيا وسيلة اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الاسم
هل يدل على نفيه عن غيره او على الثلثة الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار الفاضلين والشهيد الثاني والبيضاوي كما عن
الامام والشافعي بل استفاض نقله عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل وهو اختيار
اصحابنا واحمد بن حنبل والصيرفي وابن خويز منداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكي ايضا عن الدقاق ولكن نهاية السؤل
وحكي في بعض التعاليق ان الدقاق وقع له في نادي بغداد … النقل … ان الكفر اذا قال محمد رسول الله … الرسالة
على غيره الثالث التفصيل فان كان من اسماء الانواع كالغنم فالثاني وان كان من اسماء الاشخاص فالاول … اعلم
ان المراد من اللقب مطلق الاسم الذي لم يعتبر معه … وصفا لا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما اشعر بمدح او ذم … الكلام
وقد صرح بهذا السيد عميد الدين والشهيد الثاني والعضدي والعبري وغيرهم احتج الاولون بوجوه الاول انه لو دل للزم الكفر
في قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله واللازم باطل اتفاقا اما الملازمة فلان … قولنا عيسى رسول الله على
ذلك النفي بمقتضى الاختصار بان من عداه ليس برسول … الثاني انه لو دل التعليق …
ذلك لصح من الاخبار ان … ولا بعد … مخبر بما يعلم انه كاذب …

فيه من الكذب وحينئذ لا يستحسن العقلاء ذلك مع عدم علمهم بانه دال على عدم دلالته على نفي الكلام عن غير زيد **الثاني** انه لا يفهم من قوله
زيد يأكل او حج والمراد اعم من نفي الاحكام على الجميع اما على الاول فلان الكلام انما يلزم لو لم يكن منبها للدلالة الا اللفظ
وكان منبها لها مع انه لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهوما واما اذا كان منبها للدلالة وهو من يعلم لو لم يفهم انه يكون كاذبا
واما على الثاني فلانه اذا اخبر بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد يأكل او غير عالم بذلك وعلى كلا التقديرين انما
لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد منه جميع الافراد دون مفهومه لعدم علمه بان الحق الكاذب
علمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الفحص العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه منه
ما يدل على ارادته الحقيقي ما يدل عليه عند القائلين بمفهومه متحققا واما على الثاني فلان عدم الفهم لو كان بالنسبة الى القائل
بالمفهوم فمسلم ولكنه مصادرة وكذا بالنسبة الى القائل بالمفهوم فممنوع وعلى الجميع نقول اما الاول فلان الاصل في اللفظ
الدال على شيء ارادته منه لو لم يعلم خلافه لا يلزم من هذا التكلم عدم علم من قال انما النبي عيسى وكذلك المدعي الاتفاق
على عدم التكفير لا يجوز عدم العلم بمرجح هذا اللفظ على عدم لانه لا انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم هذا اذا كان مراده وما ذكره
بيان عدم التكفير لاجل عدم العلم بارادة المدلول المقتضي له واما اذا كان مراده منع الاتفاق على بطلان اللازم
فضعفه كالاول واما الثاني فلانه لا ريب ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يحسن الاخبار الا بعد تحقق مدلوله
فلو اخبر بمجرد اللفظ لا عن القرينة ثم تبين عدم تحقق مدلول الخبر كان مستقبحا فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق
على القيد على ذلك ان لا يخبر به الا بعد تحقق مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن الى الناس اخبر ان زيد قائم
ثم تبين ان عمرا ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان الجميع مدلوله نفي القيام عن عمرو اذ لو كان مدلوله لاستقبح لو اخبر زيد قائم
بمجرد القرينة الدالة على عدم ارادة مفهومه بل الجملة لنفس مقصود المسند فتحقق الاستقباح في الاخبار عن الكل زيد مع ثبوته
لعمرو وسقط منع ... على المخاطب بذلك بل انما هو ... الجهل المخاطب وبمجرد الاخبار عن القرينة اما الثالث فلان
دعوى الفهم بالنسبة الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات لا ندلوه ما ذكره في المجاز المتمسك بالتبادر في
مقابلة الخصم وهو فاسد من جهة انه ... من قال بالولد الدار ... القائل ... وانت خبير بانه يدل على ناطقا
الى المخاطب بالنسبة الى الزنا والجواب بعد تسليم الفهم بانه بالقرينة لا بنفس اللفظ ولذا كان الرجح ما ... واختم الخطاب
وصلة اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل على انتفائه عن غير محلها والا على اقوال **الاول**
انه يدل وهو مختار الشهيد الثاني ... والعلامة ... كما عن الشيخ ومحمد ... ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام
الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية وفي ... انه مذهب كثير من العلماء **الثاني** انه لا يدل وهو مختار السيد
وابن زهرة والفاضلين ... المعالم والاحكام كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن سريج والقفال والجويني
والغزالي وابن داود وفخر الدين وابن علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين وعزاه في الغنية

الى الجماهير

الى جماهير المعتزلة **الثالث** انه يدل لكونه في مواضع ثلاثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله في الغنم السائمة زكاة
الثاني ان يكون للتعليم كما في الخبر المخالف عند تحالف المتبايعين والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين
فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد حكاه في النهاية عن ابي عبد الله البصري
ونوقش في الجميع حجة الاولين وجوه **الاول** قول ابي عبيد في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته وعرضه وفي قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل اللغة **الثاني** ان
ابن عباس فهم من قوله ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك انه مع ثبوت نسبها مع الولد لا الاخت **الثالث**
انه المتبادر عرفا الا ترى انه لو قال الشراح ... ان ... مثلا ... لم يكن ... واذا
ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك لغة للاصل **الرابع** انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم
منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الثبوت والانتفاء واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا فانه انه يحتمل
الخامس ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء
ولا يعطوا حكم المستثنى على المستثنى منه فكذلك الصفة وحجة النافين وجوه ايضا **الاول** انتفاء الدلالات الثلاث
اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين ثبوت الزكاة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ذهنا
لجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر **الثاني** التعليق على الصفة ورد تارة مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم
السائمة زكاة وتارة مع ثبوت حكمها في غيرها كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فالاصل ان يكون للقدر المشترك
وهو ثبوت الحكم في المتصف صونا للكلام عن الاشتراك والمجاز **الثالث** ان احدا من العلماء لم ينقل في ذكر الاجناس الستة
في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها **الرابع** ان الصفة كالاسم في الغرض من وضعها التمييز والتعريف
فكان ربما وضع ليمتاز عن غيره وكذا الصفات وضع لتمييز ما اجمع ما بين ... والسيد بين الاسم كالصفات المحضة
قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص بذكره بالقيد وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه بحاله دون لونه فيذكره بنعته فصارت
الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان واجابوا عن حجج المثبتين اما عن الاول فاولا بانه مبني على اجتهاده لانه
نقله عن اهل اللغة وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وثانيا بعد تسليم كونه نقلا بالمنع من اعتبار نقله في مثل
المسألة لكونه خبر واحد وثالثا بعد تسليم اعتباره معارضته بمذهب الاخفش فانه منع الدلالة وهو من اهل اللغة ورابعا بالمنع من
كون فهمه من اللفظ فلعله عول في عدم جواز مطل غير الغني الى الاصل وفي الجميع نظر اما الاول فلان الامر فيما نقول الاخبار
عن اللغة ونحو منقوض بانه لو لا الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق استفادة اللغة من اخبار الائمة والى هذا اشار
العضدي فقال الجواب ان اكثر اهل اللغة انما يثبت بقول معناه كذا وهو التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن
وكذا فاما بالالتباس فعند من ... من القائل اما الثاني فلان الاصل حجية خبر الواحد في اللغات كما بيناه في الكفاية

وأما الثالث فلما ذكره العضدي فانه قال الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش له كما ثبت اثبات ابي عبيد والشافعي فان ابا
عبيد قد كرر ذلك في مواضع فضلا عن المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحابه مع كثرتهم والمخالفون له ولا
كون الاخفش ولو سلم فنصا ليتهما انما [illegible] بالاثبات فهو شهود بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان
وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يستند للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا وأما الرابع فلان المحكي
انه قال انه يدل على ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ وقد يدفع الاول بان المنع ليس الاصل اذ لا دليل عليه كيف واهل اللغة
انما يثبت اللغة من طريق الاجتهاد ولا باخذ سماعا عن اهلها والثاني بان خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر اكثر
المحققين الى خلافه ومحل الفرض كذلك ليس لمصير الاكثر الى الخلاف والوجه ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيدا للظن واذا
صار الاكثر الى خلافه لم يحصل منه الظن نعم ان وجب العمل بمقتضى الخبر الى غيره ولو كان المشهور في خلافه ويكون المعلوم
خلافه والثالث بان شهادة النفي انما لم تسمع حيث لم يعتضد بما يقويها واما اذا اعتضد به فلا ريب انها تقدم
شهادة الاخفش فقد اعتضد بمصير الاكثر الى ما شهد به فتقدم والرابع باحتمال ان يكون الحاكي قد توهم في الحكاية نعم
لو عثر على عبارته وكانت كما حكاه كان اللازم اتباعه وفي الجميع نظر اما الاول فلان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا
جعل مثل ابي عبيدة والاصمعي والخليل وامثالهم من ائمة تحقيق المطالب اللغوية نقلا للمجتهدين والشواهد على ذلك في
كلماتهم كثيرة ومن تتبع مسائلها من غير ريبة فيقوى ظهور ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا
ولعل هذا هو السر في الاكتفاء بنقل قول الخليل والاصمعي والجوهري والفيروزآبادي وسيبويه والفراء وامثالهم في اثبات اللغة
وان كان ظاهر عباراتهم عدم النقل لان المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه في المسئلة الفقهية لان المعلوم من
طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفى بقول فقيه في المسئلة الفقهية بل جعل الاصل في جعل ما يقوله اللغوي في
اللغة كونه خبرا والاصل فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى والسر في ذلك عبارتها في الظهور في الفتوى كان
الغالب على الفقيه الفتوى لعدم امكان وصول النص بكل [illegible] عن خلاف اللغوي كان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة
لانه لم يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا لو سلمنا ان قول مثل الاصمعي والخليل اجتهاد فنقول الاصل فيه الحجية ولا يرد
النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتبار قوله فيخرج عن الاصل ويبقى غيره على حكمه ولعل السر
في التفرقة امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية فان الغالب
فيها خلاف ذلك واما الثاني فللمنع من مصير اكثر المحققين الى الخلاف سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح ما لم تبلغ الى حد
الحكم بشذوذ المخالف ومعلوم ان محل الفرض ليس كذلك واما الثالث فلان ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الى الحد
الذي ذكرناه وقد عرفت فساده واما الرابع فلان الاصل عدم التوهم فاذن لا بد من الاخذ بقول ابي عبيد ولكن
انه مشكل لاختلاف الفضلاء في فهم كلامه فقال بعضهم ان ما ذكره لا يشهد الا بانه عول على حكم الاصل مضافا الى

ان الاكثرية بلغت الحد الذي لا يبعد معه دعوى ما تقدم شهادة النفي المنضمة فمعدوم المصرح به في كلام جماعة من الفحول
منهم الفاضلان ولئن سلم انا ما [illegible] فلا يبعد [illegible] واما عن الثاني فبنحو ما اجيب به عن الاحتجاج بكلام ابي
عبيدة واما عن الثالث فبالمنع من التبادر وعدم الاشتغال بما ذكره ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمأمور به
واما عن الرابع فاولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يدل على ذلك كان اعم والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع
وثانيا بالنقض بالتعليق على اللقب واما عن الخامس فبيان الوجه في تفريقهم بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة او الاستثناء
ان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه وحكم المقيد بأحدهما ثبوته في محل التخصيص قطعا او ظنا لا تغيير عن غيره بل
هو مسكوت فيه نعم يثبت في الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه
وقد نبه على هذا السيد والعلامة والآمدي ومن هنا اندفع توهم التنافي بين قول اكثر المحققين ان التعليق على
الصفة لا يدل على النفي عما عداه وقولهم ان الصفة من المخصصات للعام وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المعلق
عليها لا يتناول ما لم يتحقق فيه الوصف فيتم كما الصفة بعمومه قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا
لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه ولا انه على نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة مخصصة لموضوع الحكم
لا النفي فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه عن عداهم حتى
اذا ورد اكرم العلماء كان هذا الخطاب معارضا له وبالجملة كون الصفة من المخصصات للعام لا يستلزم ثبوت المفهوم
المبحوث عنه ولذا ترى ان القوم اتفقوا على كونها من المخصصات للعام من غير نكير كاتفاقهم على كون الشرط والغاية من المخصصات
ولم يتفقوا في مسئلتنا هذه بل ذهب اكثرهم الى انه ليس للصفة مفهوم كما ذهب بعضهم الى انه ليس للشرط والغاية مفهوم
ولو كان كونها مخصصة لازما للقول بثبوت المفهوم لها لما جاز الاتفاق هناك والاختلاف هنا ولا صح التوجيه
الاول فاسد قطعا فكذلك الثاني لان البحث عن كونها مخصصة غير البحث عن ثبوت المفهوم وانه لا تلازم بينهما نعم بعض
المخصصات كالشرط والغاية والاستثناء يثبت لها الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم ثبوت
المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قوله اكرم العلماء واكرم العلماء الطوال ولا تكرم العلماء الطوال والاصح ليس
اشتراط حمل المطلق على المقيد بنحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ثبوت الاجماع على الاتحاد التكليف وصرح بانه لولاه
لما جاز ذلك وهذا لا يتجه على القول بالمفهوم للزوم التعارض بين القضيتين فيجب الجمع بالتخصيص
كما في التقييد والتخصيص مستلزم لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم عن غير محل الصفة كما في قوله اكرم زيدا يدل على عدم وجوب اكرام عمرو
لا لانه يفيد بقوله اكرم بل لا شبهة لانه لما كان بالاطلاق يدل على وجوب اكرام زيد وعمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا
مقيدا لهذا الاطلاق واللازم باطل قطعا فليس المراد بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الحكم المتعلق بالمذكور غير
معلق على جميع الافراد بل على بعضها الا ان هذا الخطاب غير متحقق في بعضها فافهم تذنيبات الاول ذهب العلامة في [illegible]

لا انه اذا كان الوصف المعلق عليه الحكم علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال في النهاية والاول اما لكون ما فرضناه علة
او وجود المعلول بدون علته والاول يقتضي بطلان الملزوم مثله ثبت الملازمة بين الوصف اذا انتفى فان انتفى الحكم فاما
ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة
بعلة بل العلة كل الامرين اعترض عليه السيد عميد الدين بان علل الشرع معرفات وعلل الاحكام لا موثرات فيها فلا
يلزم من عدم الاطلاق على العلة عدمه سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة ان الحكم في الجملة على تقدير
علة معاقبة فان كون الزنا علة للاباحة لا يرفع كون الردة وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين
لا يرفع كون النار علة نعم اذا انتفى الحكم مطلقا استحال التعليق بشيء على سبيل البدل اذ كان العلة بعض الموثر انتهى
الثاني قالوا تعليق الحكم على وصف جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في غير ذلك الجنس كما في قوله في السائمة الغنم زكوة
فانه يقتضي نفيها عما عداه في ذلك ولا يقتضي نفيه عن سائر الاجناس قال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن
المعلوفة في جميع ذلك الاجناس لنا انه دليل الخطاب فيقتصر بالمنطوق فيما يتناوله المنطوق سائمة الغنم كان نفيه مقتضيا
لمعلوفة الغنم دون غيره احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم الا ان اتحاد
العلة والجرب المذكور من الغنم لا لمطلق السوم فيكون علة في جنسه انتهى قلت وحكى ما اختاره في النهاية عن المحصول
الثالث قالوا الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائل به دليل الخطاب وهل يقتضي
عن النقيض اشكال انتهى الرابع يشترط عند القائل بمفهوم الصفة كما اتفقوا عليه على ما يظهر من العلامة والحاجبي وغيرهما
ان لا يكون الحكم في السكوت اولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وكذا اشترط في سائر المفاهيم الا ان يكون
التقييد خارجا مخرج الاغلب كما نص عليه العلامة والحاجبي بل ادعى عليه الاتفاق في بعض شروح المبادي والاحكام قال
فيه اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل ما خصص منه محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله وان خفتم شقاق بينهما وقوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل وقوله فليستنج بثلثة احجار فان تخصيصها بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان
لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها بغير اذن
الا عند عدم الولي وابائه من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار وجد ذلك في النهاية وتنظر فيه عن
المحصول بانه مع الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف فانه نقل بان
ما ذكره هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا يدفع كونه حجة ولعله
لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط من اقتضائه له كذا اشترط في سائر المفاهيم ان لا يكون المنطوق لسؤال كما
لو قيل في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة والحوادث وان لا يكون هناك مانع عن اجراء الحكم في المسكوت عنه

مر حوز

من هو فيه او ان يكون على المتكلم الحكم متخصص لمحل الوصف كما ذكره جماعة منهم العلامة قال والجواب الشرطي واحد
وهو ان لا يكون التخصيص سبب ظاهر الانتفاء الحكم عما عداه وقولهم ان شرط الانتفاء انتفاء المؤكد الا انه في ابين خلاصة
وهو ما يقتضيه قطع منها قال الابهري ان اشتراط الشروط المذكورة في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء
قال في الاحكام بعد ما نقل الشروط عن القائلين به دليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يتبين سبب تخصيص محل النطق بالذكر
دون محل السكوت مما كان الحاجة اليها او الى ذكرها مع العلم بها مستقر ولم يكن الحكم في محل السكوت اولى بالثبوت
وبالجملة لو لم يظهر شيء من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في السكوت فهو عند القائل بنفي الحكم في محل السكوت
تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب انه قلنا انه لا يجب كان التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما ينزه منصب احاد
البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله وان قلنا بوجوب النفي للحكم لزم القول بدلالة المفهوم وهو المطلوب
ان يقال اذا ظهر سبب التخصيص فلا نسلم انه يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء وان عدم ظهوره وجوده
ما كان الاولى تنزيل القول بالنفي او الاثبات وعلى هذا فمفهوم وان كان الثاني فانما يلزم نفي الحكم في محل السكوت ان
لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق في الذكر وليس كذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين
بمفهوم المخالفة انما هو من دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي محل
السكوت متوقفة عليه لزم الدور كان دورا وسلم اعلم ان دلالة المفاهيم بأسرها التزامية لصدق تعريفها
عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له اللازم له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور في موارد
التعليقات المذكورة للتنبيه عليها انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية الالتزام يلزم على هذا ان لا يكون
المفاهيم معتبرة لان المراد من الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول ان
انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته للموضوع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم وفيه قصور بل
وتوجه النفس اليه استطرادي فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي الثاني انه لو كانت
الدلالة الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقائق في وجوب حمل اللفظ عليها
عند الاطلاق واللازم باطل بالاتفاق ولتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول الانتقال من
الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد انتقل الذهن الى طول القامة قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة
لوجب الحكم بجميع اللوازم اذا ما لا يتقيد لان الذهن ينتقل الى سائرها واللازم باطل قطعا وشرط هذا ما يقطع
بعدم ارادة المدلول الالتزامي في كثير الرابع ان الدلالة لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالة ليست مسببة
عن الارادة فالحكم يتحقق الارادة مع الدلالة التخلف الا ترى انما المناسب الى الدلالة المطابقية للاجماع فيقع فيه على
حكم الاصل اللاتي التالي فليحقق موضع الشك بل لا نقول غاية هذا التعلق بالارادة ولا دليل على

اعتبارا كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية الاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة منهم السيد على اعتبار
المفاهيم كلها وليس ذلك لمنع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا لاجل ما ذكرنا وقد يحتجا
بان انكار الدلالة الالتزامية راسا مقطوع بفساده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا وكلام المتعارف
عند اهل اللسان وكفاك شاهدا تصريح المنطقيين والبيانيين والاصوليين بدلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام
اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا جعلوا اليها الدلالة المطابقية والتضمنية فيتعين قطعا او
تنقيح الحكم في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق وبه الاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم
في الدلالة الالتزامية تبعي التلازم بين الملزوم واللازم قطعا وكونه بحيث يحصل من تعقل الملزوم تعقل اللازم ويكون
الانتقال الى الثاني بعد الانتقال الى الاول لو لم يكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة الالتزامية بل لا بد فيها من ان يكون
اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان ويكون ذلك اصطلاحا عندهم كما ان الاصل
في اللفظ الموضوع للملزوم المقصود منه المعنى الحقيقي ويكون الحكم المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون مدلولا
لفظيا ويجري فيه ما يترتب على اللغات ولولا هذا لم يكن هناك دلالة التزامية اذ مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم
اللازم في خطابه فانا نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان المتكلم لم يقصد اللازم فضلا عن ان يقصد
الملزوم من خطابه نعم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم
من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد به اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم بمعنى ان يكون التلازم اما عقليا
وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين نفي الماهية عن الاستلزام الايجابي وبين الافراد
ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده على بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك احدهما
عن الاخر كما في التلازم بين العتق والملك ونحو ذلك واما اذا كان التلازم عرفيا وهو الذي لم يتحقق في العرف والعادة
انفكاك اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به ما لم يثبت الحكم الشرعي الا اذا افاد ظنا وقلنا
بان الاصل في الظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضحه لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا
بالتلازم بينهما وبين الامر بها بحيث لا يمكن الحكم بان المقدمة ما امر بها بل لا بد ان يحكم بان كان التلازم بين الامر بذي
المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تجويز انفكاك الامر بها عن الامر بها فيحكم بالامر بذي المقدمة الامر
بها بناء على كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان التلازم شرعيا كان الامر كذلك ايضا وان كان التلازم عاديا بمعنى
تعارف الامر بالمقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه يجوز عقلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تعلق
الامر بها بثبوت الامر بذيها فان جمع عدم الانفكاك العادي كما في الدلالة الالتزامية اللفظية كان حجة لا على تعين المفاهيم اصطلاحا عندهم ان التلازم بين
المفاهيم والمنطوق ليس عقليا ولا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو غير معتبر استنباطا

الحكم الشرعي

الحكم الشرعي ولكنه ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما هو يقصد من الخطاب بطريقة الاشارة اليه ويكون من مدلوله
الالتزامي في عرف اهل اللسان فلا يقدح عدم التلازم عقلا او شرعا كما من جهة المانع من حجية المفاهيم كما يظهر من
دليلهم لانا نعلم ان اهل اللسان جعلوا ذلك الخطاب اصطلاحا في الاشارة الى اللازم كما في الاعتبار في الحجية قطعا لما ثبت
من ان المعتبر في باب اللغات هو ما تعارف عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا
من وجه فقد يتحققان معا كما في نحو الاستلزام الايجابي فان نفي الماهية مستلزم لنفي الافراد عقلا والى نفيه يقصد من الخطاب
الاشارة اليه حتى ان بعضهم ادعى انه موضوع له وقد يتحقق الثاني من الاول كما اذا كان التلازم عاديا وكان الخطاب
بالملزوم مما يشار به الى اللازم وقد يتحقق الثاني من الاول كما اذا كان التلازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب بلحاظ
في عرف اهل اللسان اصطلاحا في الاشارة الى اللازم فاذا اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد
فان كان المقصود اثبات الملازمة الخطابية وانه مما اشار اليه المتكلم وقصد من خطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من اثبات كون
التلازم من جهة اللسان وان الخطاب قد صار اصطلاحا في الاشارة الى اللازم ولا ينفع ثبوت التلازم العقلي او الشرعي
بمجردهما ولا يقدح عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما
عقلا وشرعا ولا يجدي مجرد ثبوت التلازم الخطابي وان كان المقصود اثبات الملازمة الذي يكون حجة كان الجميع الامرين
كافيا ومما ذكرنا يظهر الجواب التفصيلي عن جميع الوجوه السابقة وبالجملة اذا اتفق الاحتجاج على وجوب شيء والحكم بتعلقه بتقييد
شيء اخر كما اذا اتفق على وجوب العتق واختلف في تقييده بالايمان فقال البعض به ومنعه اخرون ولم يكن هناك دلالة
شرعية على تعيين احد القولين فهل الراجح الاخذ بالقول بالتقييد او الاطلاق الذي يقتضيه المنظر هو الاخذ
بالاول لان اشتغال الذمة بذلك الشيء قد ثبت بالاجماع لاتفاق الفريقين عليه وقد حصل الشك في براءتها
بالاتيان به من دون قيد فلذلك القيد فالاصل بقاء الاشتغال ثم حتى يأتي بالمقيد اذ به تحصل البراءة قطعا فهذا من
المقامات التي يقال فيها ان اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية ولا يقدح الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا
الاصل انما يتمسك به حيث يقع الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت في
الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به بل اللازم تحصيل البراءة اليقينية ومحل الفرض من هذا القبيل لان التكليف
قد ثبت المطلق في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في المكلف به من انه الماهية المقيدة فكان اللازم الاتيان بالقيد
لحصول البراءة معه قطعا لان المكلف به ان كان الماهية المقيدة فقد اتى بها وان كان الماهية المطلقة فكذلك ايضا لان
الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق ويظهر من العلامة في النهاية والتهذيب الاصولي في الاحكام والحاجبي في مختصره المطلق
والمقيد اختيار ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة اليقينية وبناء على عدم ترجيح التقييد
على التجوز في المقيد فتساويهما في الاحتمال وجمع الاولى التسليم في المكلف به التكليف العلم بين المطلق والمقيد في الجملة

فيكون المحل النزاع ولما ماذكره بعض الاجلة في دفع ما ذكره من اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت لا يقينا ولا ظنا حتى
يجب اليقين ببرائة الذمة منه لاحتمال ارادة الندب او التخيير او غير ذلك واحتمال الاشتغال الواقعي غير يقيني والاصل
لا يقتضي وجوب العمل على سبيل الاحتياط وهو غير واجب فضعيف كالقول بانه بعد التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما
الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البرائة اليقينية منه حتى يرد ما ذكر بل مرادهم
ان بعد ورود المطلق والمقيد نقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البرائة منه الا بالعمل بالمقيد لانه ان كان المطلق با
باقيا على الاطلاق فلا ريب ان الاتيان بالمقيد يوجب الخروج عن عهدة التكليف بالمطلق وان كان مقيدا بذلك القيد
فلا ريب ان الاتيان به مبرئ للذمة نعم لو قلنا ان الاتيان بالماهية يتوقف على نية كيفيته من الاطلاق والتقييد بما
اشكل الحكم بكون المقيد مبرئا للذمة لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظاهر واما الثاني فلان الاطلاق
هنا يوجب الا ما عارضه المقيد وقد فرض التساوي بينهما فكيف يوجب الاتيان به التخيير فيحمل المطلق على شيئين احدهما
ان المكلف به هو المقيد وهو بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهي بالدلالة الالتزامية
والمقيد انما عارضه في الدلالة الالتزامية وحينئذ تعارضا من هذه الجهة وتساويا بقي الدلالة المطابقية بلا معارض ودفع
بجواز الاتيان في ضمن اي فرد شاء وبضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح ولزوم الاتيان
بها في ضمن جميع الافراد عسر وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو كان المقيد يدل على ان
الفرض الحق الاتيان بالمقيد لا غير ويصح ان يقال لا معارض للمطلق في دلالته على كون المكلف به المهية من حيث هي بحيث
المسلمين قبلوا ما اتفقوا على وجوب شيء واختلفوا في اشتراطه بامر لان التكليف بالشرط غير التكليف بالمشروط فيه
يرجع الشك في الشرط الى الشك في التكليف وهو اما اذا كان دالا على الماهية جزء من المامور به وان المامور به مركب
منها ومن ذلك القيد كما هو الظاهر فلا يلزم التصرف بمعارض المطلق في كلتا الدلالتين واعلم انه اذا اتفق على حرمة شيء واختلف
في تقييدها بامر كما اذا اتفقوا على حرمة النبيذ واختلفوا في اشتراطها بالسكر وعدمه فالاظهر الاقتصار
في الحكم بالحرمة على القدر المجمع عليه وهو مورد اليقين والرجوع في غيره وهو المحل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة
الحكم بالحرمة في القدر المجمع عليه فواضح واما التمسك بالاصل في غيره فللشك في ثبوت التكليف وعدم العلم به لولا
وقد تحقق ان الشك اذا تعلق بنفس التكليف كان اصالة الاباحة والبرائة هي المسلك الا على القول بوجوب الاحتياط
ولو تعلق الشك بنفس التكليف وهو خلاف التحقيق تذنيب اعلم انه قد ظهر في هذه الاعصر المتقاربة كتاب يسمى بفقه الرضا
وكثيرا ما يحكى عن خالي العلامة المجلسي في البحار وغيره الاعتماد عليه بمجرد ما شاكل العدد بثبوت كونه من مولانا الرضا عليه السلام غير صحيح
ولكن لا باس بان يعمل من الروايات القوية التي تجبر ضعفها الشهرة فلما ذكره جدي المجلسي ابنه فيما يحكى عنه ان الاول
ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي مير حسين طاب ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين ثم بعد ذلك جاء الى اصفهان

وذكر انّ

وذكر اني جئت بعوضه النفيس الشريف وهو الكتاب كان عند القميين وجاؤوا به الى عند ما كنت مجاورا وكان على ظهره انه يسمى
بالفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول عبد الله علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه خطه عليه السلام وذكر
القاضي ان من عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل الينا من ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام صلوات الله عليه وكانت نسخة قديمة
مصححة وفي ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه صلوات الله عليه ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج من حد الوحادة ويدل على حجيته
لاشتهاره بين الجماعة بروايته من حيث انه القاضي من الشيعة القميين وان جهل حالهم وقال الثاني في البحار ان كتاب فقه الرضا اخبرني
به السيد الفاضل المحدث القاضي مير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام انه اتاني
جماعة من اهل القم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام وسمعت الوالد رحمه الله انه قال سمعت السيد يقول كان
عليه خطه وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تاليف الامام عليه السلام فاخذت
من ابن المتوكل ابو جعفر بن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام
التي ذكرها اصحابنا ولم يعلم مستندها مذكورة فيه قال بعض الاعاظم في رسالته بعد نقل ما ذكره في بحار الانوار وقد عرفت
مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف وهي ايضا من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة العدول على وجود ما فيه
في كتب الاصول وشهود كون ذلك انه ما ذكره شيخنا المفيد في الرسالة المقنعة من انه لا زكاة على غلة حتى يبلغ حدها اربعة اوسق
بعد الخرص والجفاف ويخرج مؤنتها وخراج السلطان فان تلك الرسالة من اجزائها عن الشيخ محمد بن الحسن باسناده الى
ساسان قال خرج الناصر وارسل الى ابي محمد الحسن بن علي العسكري سنة خمس وخمسين ومائتين فذكر الرسالة المقنعة بطولها
وذكر في التوقيع شيئا وفضل فيشهد به فضل وهذا مما يؤكد صحة النسبة انتهى ولا يخفى لو كان الكتاب المذكور من الامام لتواتر
او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة بان تصنيف الامام لا بد ان يكون كذلك لتوفر
الدواعي على ذلك كيف وهو الموجب للمعرفة للمصنفين فاذا لم يتواتر فينبغي ان يتواتر تصنيفه واما بطلان اللازم فواضح
لا يقال لا نم لزوم تواتر كلما كان من الامام ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ لا يجب نقله لتوفر الدواعي
انما يوجب اذا لم يكن هناك مانع واما معه فلا وبما يكسر حدة الاستبعاد النص الوارد بوقوع التنقيص في القران
المجيد كما اعترف به جملة من العلماء اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حذف منه وكان عدم تواتر الصحيفة
السجادية وكثير من المعجزات النبوية التي بلغت الغاية في الظهور ما نعلم من ذلك ثبت عدم الوجدان المانع لا يكفي بل لا بد من بيان الموانع
على انه لا يبعد ان يدعى ان المانع هو التقية ثم انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه فانما انتهى الى لعل فقه الرضا هذا
القبيل ولا يبعد لو كان من الامام لكانت عبارته فصيحة سليمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لا يليق بحالهم واما
بطلان اللازم فلانك اذا تتبعت عباراته تحققت ذلك لانا نقول لا نم ان ذلك لا يليق بحالهم بل اللائق بحالهم التعبير
بما يقتضيه الحكمة وقد يقتضي الحكمة التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف افهام السائل عليه ولعل التعبير في ذلك

للكتاب مستند الى حكمة خفية ولا يبقى وجه القدح المزبور فتمنع ما ذكره لو كان المقصود اثبات القطع بعدم كونه منه
وكون المقصود استفادة الظن منها بذلك وهي تنهض له لانا نقول هي معارضة بما ذكره الفاضلان المشار
اليهما ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن لا اقل من عده مؤيدا وربما اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئي وخبر اخر يتضمن
السلب الكلي مثلا ان يرد خبر مسند هكذا اكل التفاح راجح والمضمضة من الوضوء ويرد خبر اخر مسند هكذا اكل التفاح
ليس براجح او المضمضة ليست من الوضوء فان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئي ومدلول الخبر الثاني السلب الكلي اما ان الاول
الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه على جهة الوجوب وكذا كون شيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او
المندوبة فاذا قيل هذا راجح او منه كان المقصود اثبات رجحانه او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان مدلول
الخبر الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرات افاد العموم فهل الواجب الجمع بتخصيص السلب بما عدا الايجاب الجزئي
فيقال المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه نفيهما على جهة الوجوب والجزئية الواجبة او لا بد من التوقف بعد العجز عن
المرجحات احتمالان من ان في التخصيص جمعا بين الدليلين وذلك لانه اذا خصص السلب الكلي لزم العمل بالخبرين وذلك انفع
على الاخذ بالسلب الكلي لانه يلغو الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان الجمع اولى من الطرح ومن ان
ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما يسلم حيث يكون له شاهد من عرف كالجمع بين قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا
العالم بالتخصيص او من غيرهما وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص بل يكون التناقض
بين الكلامين في نحو من هذا الكلام حيث ينفي احد الدليلين ما اثبته الاخر كما في نحو يجب اكرام زيد ولا يجب
اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات في الحقيقة يرجعان الى شيء واحد بدلالة واحدة وهي الدلالة
المطابقية وذلك لان المقصود الاصلي في قوله اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو لاكل التفاح من غير نظر
الى كونه في ضمن الوجوب او الندب والمقصود الاصلي من قوله اكل التفاح ليس براجح نفي اتصاف اكل التفاح بمهية الرجحان من غير
نظر الى الافراد ثم نفي المهية يلزم نفي الافراد فتعلق النفي بالافراد تبعي لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات والنفي قد تعلقا
بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولا كذلك التعارض بين قوله اكرم العلماء ولا يجب اكرام زيد العالم غير
واجب لان المقصود الاصلي في الاول اثبات وجوب الاكرام للافراد والمسمى العالم من غير التفات لخصوص الافراد او الاسماء
وان كان الدلالة على الافراد بغير المطابقة والمقصود الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه زيد ولما
الدلالة على نفيه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقية اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما
بشهادة العرف ويجعل الكلام ان التعارض في محل الفرض من قبيل تعارض النصين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار
غير ممكن واما الثاني فواضح ثم ان قطعنا النظر عن العرف فنقول تخصيص السلب الكلي بعده دون العكس ترجيح بلا مرجح لانه
لا دليل على تعيين متعلق النفي بالخصوص بعد احتمال الابعد والاحتمال الموجب للجزئية بتعلقه بمجرد ما هو هذا المعنى لا يجوز

لان المقصود

لان المقصود تخصيص السلب بما عدا جميع الاستحباب والجزئية الندبية وهو لا يحصل بالعلم الاجمالي بالتخصيص بل يجب معه
التوقف فان قلت نحمل الموجبة الجزئية على اقل الافراد فيتعين المراد من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان
ويدفع لحوق الوجوب بالاصل فيلزم حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لا بد من دلالة
الموجبة على الاستحباب بالدلالة اللفظية او يقوم اجماع من الخارج على نفي الوجوب فيتخصص حينئذ بان يكون المراد منها الاستحباب
فيتعين حمل السلب على نفي الايجاب وربما اختلف الاصحاب في ان تغيير هيئة المستحب هل هو حرام او لا بل انما تزول المستحب
فلا يستحق الثواب فعن الشيخ ابي جعفر الطوسي الاول واختار العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى والمحقق الخونساري في المشارق
الثاني الا اذا اعتقد شرعيته لانه تشريع فكالاول قال العلامة في المختلف قال الشيخ في ط لا يجوز الابتداء
بالاستنشاق قبل المضمضة وقال ابن حمزة يستحب الابتداء بالمضمضة احتج الشيخ بان المشروع الابتداء بالمضمضة فالعكس
بدعة كتقديم الادنى واحتج ابن حمزة بان المضمضة نفسها مستحبة فيكون كيفيتها مستحبة والجواب المنع من استحباب الكيفية وهذا
غير لا بد من تحقيقه وهو ان كيفيات الافعال المندوبة اذا غيرت هل يكون حراما ام لا الوجه انه ان اعتقد مشروعية وعينها
على الوجه الذي تحكم فكان مأثوما لاعتقاده انه لم يستند الى الدليل وان لم يعتقد المشروعية فالوجه ان الفعل يقع لا
لا اثم عليه ولا ثواب له وقال في كرى الثانية تقديم المضمضة على الاستنشاق مستحب وقد قطع لا يجوز العكس في الخلاف لتغير
هيئة المستحب هل يوصف بالحرمة لانه من تغيير الشرع او يترك المستحب بالاصالة هذا ما وقع النظر باعتقاد شرعيته
التغيير اما معه فلا اشكال في تحريم الاعتقاد لا من حيث الفعل فالظاهر لا وتظهر الفائدة في التاثيم ونقض النذر وبطلان
النية قال في المشارق بعد نقل عبارة الشهيد في الذكرى اعلم ان هيئة المستحب اما ان يكون مستفادة من نفس الامر بالمستحب
مثل ان يرد في الشرع تمضمض ثم استنشق ونحوه او من امر اخر مثل ان يرد اولا تمضمض واستنشق ثم يرد الامر بان قدم
المضمضة على الاستنشاق وعلى الاخير اما ان يستفاد من الامر الثاني تقييد الاول واشتراطه به او لا وعلى الاولين لو غير هيئته
المستحب فالظاهر عدم الاتيان بالمستحب لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب واما الاثم فلا الا اذا اعتقد
وعلى الاخير لا يبعد الاتيان بالمستحب الاول واستحقاق الثواب بدون الامر الاخر ولا اثم ايضا مستندا الى الدليل من خارج الى التهي والحق
ما ذكروه وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول في ان مجرد التغيير هل يوصف بالحرمة ام لا الحق هو الثاني لان الحرمة في التكاليف الشرعية
وقد ثبت انه تبع ثبوت التكليف يحتاج الى الدلالة التي نصبها الشارع عليه وهي عند اكثر اصحابنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل فاذا دل شيء منها على حكم اخذ به والا فيرجع الى اصالة الاباحة والبراءة وعدم التحريم فلم نجد شيئا منها
والاخيرين اما الكتاب والسنة فلانا لم نجد فيهما ما يدل على حرمة التغيير لا بالعموم ولا ما دل على حرمة الكذب على الله والبدعة في
الدين لو حمل المغير بالقطع بعدم ذلك ولا حمل واما الاجماع فلان المسألة خلافية على انه يستفاد من بعض الشيخ
في محل الفرض الحرمة واما دليل العقل فلانا اذا تأملنا او راجعنا وجداننا لم نجد منه ما يقتضي ذلك بل نجد انه يحكم

بالاباحة وذلك لان الفعل لا يتصف بالاستحباب الا بعد قصد القربة فاذا اتى به كان داخلا في جملة المباحات
فلشمول ادلة التعبد ارتكاب مستحب حقيقة في غير صورته بل ارتكاب فعل مباح في نفسه من شأنه ان يتصف بالاستحباب
او الجمع شرائطه وعلى هذا فالاتي بالفعل المستحب او الواجب من غير تعيين جهة وامر وقصد القربة كان جاريا **الثاني** في انه
لا يترتب عليه ثواب اعلم انه لا يكون الثواب الا على فعل يجب به سبحانه في الشريعة وما لم يجب سبحانه فيها لم يكن فيه
ثواب وعمل الفضولي ما لم يجب سبحانه لانه المفروض فلا يترتب عليه ثواب **الثالث** في ان اعتقاد الشرعية مع عدم العلم بها حرام
اعلم ان اعتقاد شرعية ما لم يعلم شرعيته من البدعة والافتراء ممكن حرام اما ان ذلك من البدعة فقد صرح به العلامة
في المنتهى وغيره في مقام اثبات عدم استحباب غسل الاذان ووجهها ان التكليف يتوقف على الشرع ولم يثبت فاعتقاده
فعله بدعة وكذا صرح به المحقق في المعتبر وصاحب المدارك والمقدس الاردبيلي واما حرمة البدعة والافتراء فمن الضروريات فقد
بين حرمة الاعتقاد انما بحيث يترتب عليه فسق [illegible] والافتراء به فانه يتحقق الكذب والافتراء على
مجرد الاعتقاد هذا على تقدير امكان تحقق الاعتقاد مع العلم بالشرعية واما على تقدير عدمه لان الاعتقاد [illegible] على
النفس [illegible] لا مع الشك فيحصل التحريم بالادخال في الشرع لا الاعتقاد **الرابع** في ان الاعتقاد عن شبهة
لا يوصف بالتحريم اعلم ان كل تكليف من التكاليف الشرعية انما يتوجه الى العالم واما الجاهل الغير المقصر فلا والمعتقد
عن شبهة جاهل غير مقصر فلا يتوجه اليه التكليف بالتحريم تتمة **وتذييل** اعلم انه قال العلامة في النهاية اختلفوا في المندوب هل
يصير واجبا بالشروع فيه فنقل عن الحنفية انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية لنا قوله صلى الله عليه وآله
الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض الحنفية الذي يحصل [illegible] نفس الشروع
يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله [illegible] لكل امرئ ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب
انتهى كلامه وقع في الخلاف مقام فقول النزاع في هذه المسألة يمكن ان يكون من وجهين **الاول** ان الشروع في المندوب هل
يصير سببا للايجاب بحيث لو قطعه في الاثناء اوجب عليه القضاء [illegible] الاثبات بل اولا فيكون الشروع
فيه على الاول من الاسباب المقتضية لصيرورة المندوب واجبا كما ان النذر يصيره واجبا ولا على الثاني ولم يلتفت
في هذا النزاع الى جواز القطع وعدمه **الثاني** ان الشروع فيه هل يمنع من جواز قطعه ويوجب الاتمام حتى انه لو قطعه
كان اثما ولا يبقى عليه شيء بحيث لو قطعه لاثم ولم يلتفت في هذا النزاع الا الى جواز القطع وعدمه ولا يبعد
دعوى ظهور كون هذا هو محل النزاع ولكن لما كان الاول ايضا محتملا كان الاولى ان نتكلم على تقديرين فنقول
ان كان النزاع في الاول فالذي يقتضيه التحقيق هو عدم الوجوب بالشروع لان السببية للوجوب امر شرعي يتوقف على
الدلالة الشرعية ولم نجد والاصل عدمها هذا ان ادعى الوجوب بالوجود بعد وان ادعى كونه من مقتضيات الامر [illegible]
فبطلانه اوضح من ان يبين وان كان النزاع في الثاني فنقول التحقيق انه لا يجب ايضا بمجرد الشروع لوجوه **الاول** الاصل المؤيد

بما ذكره

بما ذكره العلامة **الثاني** اجماع الامامية على ما حكاه **الثالث** انه اذا قيل هذا مندوب فهم منه انه يجوز تركه مطلقا ولو بعد الا
الاشتغال فكل صيغة تستعمل في معناه ويمكن ان يستدل الخصم بوجهين **الاول** قوله تعالى في سورة محمد صلى الله عليه وآله
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان لفظ اعمال للعموم بالجمع المضاف فيشمل
الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها امر باتمامها وهو المطلوب **الثاني** ان ابطال المندوب مستلزم لالغاء ما فعل لعدم ترتب
عليه ما يترتب على الابطال اما الدنيوية فواضح واما الاخروية فلان فائدتها ليس الا الثواب وهو منتف لانه لا يترتب
الا على تمام العمل والغاء ما فعل قبيح عقلا كما ان ارتكاب الامر [illegible] فيه قبيح عقلا وكل قبيح حرام عقلا بناء على مذهب
من [illegible] العقل فيكون الشرع قبيحا وان يجاب عن جميع ما احتج به المجوزون اما الاول فبانه انما يكون حجة لا دليل
عقلي على الفعل واما معه كالاصل [illegible] على الفرض كما يفيده فلا واما الثاني فبان الظن لا يعارض القطع ومع ذلك ففي تخصيص الكتاب
بخبر الواحد كلام مشهور فكيف بالاجماع المنقول واما الثالث فبان المفهوم من المندوب ليس الا جواز تركه في الجملة لا ان
المفهوم من الواجب الا عدم تركه في الجملة ولانه لم يمكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب سلمنا لكن يعارض ما دل عليه
لفظ المندوب من جواز ترك الفعل مطلقا قوله تعالى ولا تبطلوا فيجب تخصيص الاطلاق به والجواب عن الاول بالمنع من دلالة الاية
الشريفة على المطلوب لوجوه **الاول** ان جماعة من المفسرين فسروها بان يحبط الاعمال الصالحة بالكفر وعلى الابطال بالشرك او النفاق
وعن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي والكبائر **الثاني** ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو
هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فاذا حصل
الشك في العموم امتنع الاستدلال **الثالث** انه لو سلم عدم الاشتراك بذلك فالحمل على العموم هنا غير ممكن من وجوه اخر
لو حمل على العموم لزم خروج كثير من الافراد منه فان الاذن [illegible] الاعمال المباحة والمكروهة [illegible]
الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه وان ابطال [illegible] فالحق في محله من عدم جواز استثناء
اكثر افراد العام فالاولى ح الحمل على بعض الافراد مجازا وحينئذ لم يكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال ومعه لا بد
من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال [illegible] الحمل على المجاز بناء على ما اشتهر بينهم من اولوية التخصيص على [illegible] لا ينفع
ذلك [illegible] لا يستلزم التخصيص خروج اكثر الافراد واما مع [illegible] القول باستلزام اخراج اكثر الافراد [illegible]
واما على القول بجوازه فانه وان [illegible] هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولا يبقى يكن تعيين المجاز هنا [illegible]
ما عن المانع [illegible] المجاز اقرب الى الحقيقة [illegible] هو محل [illegible] لم يثبت [illegible] فيكون داخلا في [illegible] المراد
لانا نقول [illegible] اقرب المجازات لان الاقربية التي [illegible] كون المعنى المجازي بحيث [illegible]
الحقيقة لا الاقربية بالاعتبار العقلي ولم يثبت كون ما ذكرت اقرب على الوجه [illegible] ذكرناه وعن الثاني اولا بالنقض
بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان مجرد الابطال مستلزما للالغاء القبيح لما جاز [illegible] وثانيا

بان القاء ما نقل انما يقبح حينئذ لم يترتب على الترك فائدة اخرى ولو كانت مع شيوعه ولما معه فلا ويكون الفائدة في المشقة
الحاصلة من ارتكاب العبادة الشاقة فلا لو سلم فانما يتم حينئذ لم يترتب على ما فعله فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه
ولو لم يكن مقصودة حين الشروع فلا ودليله انه لو كان قبيحا لما صار اليه العقلاء والثاني باطل كما عرفته من حكاية
العلامة فادون في الاجماع المنقول سلمنا عدم المعارض وانا نمنع كون المفهوم من المندوب ما يجوز تركه مطلقا فضعفه ظاهر
واما المعارضة بقوله ولا تبطلوا بعد تسليم كون المفهوم جواز الترك مطلقا وعدم لزوم تخصيص الاية الشريفة فضعفها
ايضا ظاهر لان التحقيق ان التعارض بين المفهوم من لفظ المندوب والاية الشريفة من قبيل تعارض العموم من وجه بيانه
ان الاية الشريفة من حيث دلالتها على المنع من ابطال العبادات [illegible] خاصة ومن حيث شمولها للاعمال الواجبة والمندوبة عامة
ولفظ المندوب من حيث دلالته على عدم [illegible] خاص ومن حيث دلالته على جواز تركه قبل التلبس وبعد التلبس عام
فكما يمكن تخصيص المفهوم من لفظ المندوب بالاية الشريفة كذا يمكن العكس وحينئذ لا ترجيح [illegible] فقد الترجيح لا يقتضيه
الاصول [illegible] ولا يقال لا بد من ترجيح الاية الشريفة لقطعيتها الا انا نقول هذا حسن لو كان الكلام في المندوب الذي دل
الخبر الواحد على ندبيته واما اذا دل عليه الخبر المتواتر مثلا فلا [illegible] انا نقول لا بد من ترجيح المعارض للاية الشريفة لاعتضاده
بالاجماع المنقول وقد يجاب عن الوجه الاول من الجواب عن الاول بان الجماعة [illegible] سلمنا لكن نحقق
قولهم وعن الثاني منها بان الاصل عدم سبق معهود ولولا هذا الاصل لما جاز التمسك بالعمومات سلمنا سبق معهود
لكنا لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة وهما سواء كان متعلق النهي [illegible] فوجب الاجتناب عن ترك المستحبات
في الاثناء من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة اليقينية وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بحرمة قطع بعض الاعمال واما
مع ذلك فالكلام يرجع الى التكليف فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين ونحن قد علمنا بحرمة
قطع بعض الاعمال وشككنا في غيره فلا بد من الرجوع الى الاصل على انا نمنع من ذلك لو ترك في الاثناء [illegible] هذا والظاهر
من سياق الاية الشريفة كون النهي متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان به فيكون منهيا عن الشرك فانه يبطل العمل [illegible]
ان الشرك يحبط عملك فلا يلزم تخصيص الاية الشريفة اصلا **مسألة** اذا تحقق حكم في اكثر جزئيات كلي فهل يجب
ان يلحق بالجزئيات [illegible] ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات ويستخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت
تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره فيه اشكال والحاصل ان البحث يرجع الى ان الاستقراء هل هو حجة ام لا [illegible]
الاستقراء وتحقيق الكلام يقع هنا في مقامات **الاول** في ان ثبوت الحكم في اكثر الجزئيات هل يقتضي اليقين او الظن بثبوته
في غيرها من الجزئيات الباقية او لا والاصح جماعة منهم العلامة [illegible] والسيد عميد الدين وشارح المطالع والاسنوي بانه لا يفيد
اليقين واختلفوا في افادته الظن فصرح العلامة كالمحقق والرازي فيما حكي عنه بانه لا يفيد الظن [illegible] وهو
اختيار العضدي [illegible] وهو الاقرب لقضاء الوجدان بانه اذا دخل بلدة واطلع على ان اكثر اهلها [illegible] يحصل الظن

بانه [illegible]

بان سوليه من اهلها [illegible] اطلاع على كل فرد منهم الا على انه يحصل الظن بذلك ولو مع تخلف جزئي واما ما ذكره
في افادته العلم [illegible] يكون حال ما لم يستقرأ بخلاف حال ما استقرأ انما انما يمنع من العلم القطعي [illegible] النقيض
واما القائل [illegible] فلا [illegible] في نفي افادته المظنة [illegible] الاشارة فضعيف ويحمل الكلام
[illegible] الاعتقاد من التتبع في اكثر الجزئيات [illegible] فلا اشتباه [illegible]
[illegible] من اسباب تقتضي العادة [illegible] من غير قيام برهان عليه [illegible]
[illegible] العلم [illegible] بانه لا حكم [illegible]
وان لم يحصل هذا العلم [illegible] وان كان [illegible] لحصول العلم [illegible] حصول العلم [illegible]
[illegible] المقام [illegible]
العرفي [illegible] **المقام الثاني** في انه حجة في الاحكام الشرعية او لا [illegible] بالظن وظاهر
العلامة [illegible] والمحقق في المعارج [illegible] الكلام في المسألة [illegible]
[illegible] المسألة الخامسة الاستقراء وهو الحكم على جملة بحكم بوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة [illegible]
[illegible] من الفقهاء [illegible] على من [illegible]
من الفقهاء [illegible] على الراحلة [illegible] على الراحلة
والاستثناء [illegible] من الاجماع [illegible] في الاحكام [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] وجودها في الباقي [illegible] ثبوت الحكم [illegible]
[illegible] مع [illegible] الحكم باحدهما دون الاخر [illegible] وجود الحكم [illegible]
وجوده في باقي الافراد [illegible] الظن ان الباقي [illegible]
لما وجد [illegible] بالظن [illegible] الظن [illegible]
لم [illegible] الظن [illegible] الحكم [illegible]
في الباقي [illegible] الظن [illegible] المجتهد
ارادة الشارع لتعميم الحكم [illegible] الظن المذكور معارض [illegible] الحكم
[illegible] الدلالة [illegible] الظن انتفاء الحكم [illegible] الظن
[illegible] الظن [illegible]
[illegible] اصالة حجية الظن [illegible] الاصالة [illegible]
[illegible] الاستقراء [illegible] هذا المقام [illegible]

من المسائل الشرعية فان سهل الله تع بحسن توفيقه جعلنا التحقيق وسيلة علمية لبقي هنا شيء وهو انه اذا قلنا بانها
لا حجية الظن فلا يمكن ان نقول بحجية الظن المستفاد من الاستقراء لان الظواهر المشهورة بين اصحابنا عدم حجية الشهرة
اذ لم تكن حجة بنفسها فلا اقل من ان تكون ما تقدم من حجية الغير باعتبار افادتها الظن الاقوى او ترجيح الظن الاستقرائي
على الظن الشهرة فحكم من تمسك بالاستقراء للايراد على حرمة العمل بالقياس على منع العمل بالاستقراء فقد يمكن ان يبين انها
فان القياس اثبات حكم في جزئي باعتبار وجوده في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما ويسمى الاول بالفرع والثاني بالاصل
والثالث بالعلة الجامعة والاطلاق الاستقراء كما عرفت فالحكم الثابت لاحدهما لا يشمل الآخر اللهم الا ان يدعي اولوية
منع العمل بالاستقراء حيث ان الظن المستفاد منه اضعف من الظن في القياس او يدعي التباين انما هو بحسب الاصطلاح
والا فالقياس في اللغة يشمله وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلمنع الصغرى واما الثاني فلان الظاهر من الاطلاقات
بالمنع ينصرف الى ما هو المصطلح عليه فان الائمة عم ارادوا بتلك الاطلاقات الرد على من ابتدع بالعمل وهو ما هو المصطلح
عليه الكلام الثالث في حجية المسائل اللغوية التي لا تحجية والظاهر اتفاق الاصوليين عليه في كتبهم فقد نطق بان الظن
بالحكم الشرعي بالاسم الاغلبي هو الاستقراء وعليه تبتني مسائل كثيرة منها اصالة عدم النقل واصالة عدم المجاز
واصالة عدم الاشتراك واصالة اولوية التاسيس على التاكيد واصالة اولوية التخصيص على المجاز والنقل والاشتراك
والنسخ واصالة الاكتفاء بالعلاقة في التجوز لان العمل فيما جعلوه اصلا غلبة وقوعه في اللغة كما نطق به كتبهم واما
الامور الاعتبارية التي احتجوا بها على الاصالة فهي لا تنهض حجة مع ان المقصود من الاستدلال بها بيان الاغلبية
لا الترجيح بالاعتبارات العقلية ويشعر بهذا قول المحقق القمي ره في بحث تعارض المجاز والاشتراك ثم ذكر انه
ان الحق هو ان الاغلب الايقاع بمقتضى ما ذكروه من وجوه ترجيح الاشتراك لان ذلك كله لا يعتبر الا من حيث افادته الغلبة ولا عبرة
بالمظنة مع تحقق انتفاء المادة وتحقق المادة لا ينفع مع عدم المظنة فالراجح هو المجاز كما اختاره الاكثرون انتهى وبالجملة
حتى من يمنع من العمل بالظنون في نفس الاحكام الشرعية كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس صرحوا بذلك واستمرت
طريقتهم عليه حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى الغلبة في الحاق الفرد النادر بالاعم الاغلب
خصمه او منع الغلبة ولم يقل غلبة الوقوع لا تفيد الظن او ان الظن الحاصل منه لا يكون حجة ولولا ان حجية المظنة
والحجية من المسائل اللغوية المعلومة لديهم بالضرورة عندهم لما سكتوا عن التكلم في انكار ذلك
فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولعمري ان الامر في ذلك ظاهر وكذا
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وانس بكلام القوم ومع ذلك لو منع من حجية الاستقراء في اللغات وانتفت حكمه انها
لا على ان هذا الدليل المقطوع به ان العرب لم ينصبوا على وضع الالفاظ كرفع الفاعل
ونصب المفعول وغيرهما من القواعد الممهدة في كتب الصرف والنحو والاصول والمعاني وانما حصلها المدونون لها بالتتبع

القوم

القوم من كرفع الفاعل انهم استقروا الاشياء مثلا المطلق لفظ الضارب على زيد وعمرو وبكر وخالد باعتبار الضرب واطلاق الكلي
على افراده بالتتبع وهذا الاستقراء لان افراد هذا الكلي ليست منحصرة في المذكورات الا انها جميع من تحقق منه الضرب
والامارات التي ذكرها الاصوليون مرجعها غالبا الى ذلك كما لا يخفى على المتامل ولذا اعتمد جميع كثير من جوز اثبات اللغة
بالقياس كالمازني وابي علي الفارسي والرازي وابن سريج والقاضي ابي بكر واكثر الفقهاء على ما حكي عنه في الاحكام
كما عن ابن جني في الخصائص الى اكثر علماء العربية والفاضل العلامة في نهاية حيث احتجوا لتصحيح مذهبهم بما ذكره وقال
العلامة ره في النهاية في مقام ذكر حجج من يجوز اثبات اللغة بالقياس احتجوا بوجوه الاول الى ان قال
الثاني ان العرب انما سميت الانسان والفرس من كان في زمانهم ثم اطرد ذلك الاسم الموجود في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا غير الباقي عليه لمشاركته في وصف الفاعلية والمفعولية
وذلك محض القياس الثالث وهو اعتماد المازني والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول لكن
وجوه الاعراب لم تثبت الا قياسا لانهم وضعوا بعض الفاعلين واستقروا فيه علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه
مفعولا ولا يعارض بوجود فاعل غير مرتفع ولا مفعول غير منتصب لجواز تخلف المعلول لمانع وهو غير قادح في العلية
عن من جوز تخصيصها ثم اجابوا عن القياس الاول بما ذكر الجواب بعض الادلة الباقين للقياس وعن الثاني
بادعاء تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو مشحونة بالاقيسة واجمع العلماء على وجوب الاخذ
لعدم امكان التفسير للقرآن والاخبار الا بذلك القوانين وقال الحاجبي مقام ذكر حجة المجوزين ولانه لو لا ذلك فاعل مرفوع
وكذا غيره من انواع الاعراب وانما ثبت قياسا ثم نقل حجة المخالف وقال في الجواب عنها والجواب المنع من عدم القياس فان
النحو للاستقراء والتعريف مبني عليه انتهى وقال العضدي الثاني ان انما سمت باسم الفرس والانسان الذي كان في زمانهم
وكذا وضعوا الفاعل في زمانهم بالرفع والمفعول بالنصب وانما وضعوا بعض الفاعلين والمفعولين وطرد ذلك الاسم
في زماننا باجماع اهل اللغة كل انسان وفرس وفاعل ومفعول ولذلك لا يبطل الا القياس انتهى والجواب اعتمادهم
بالاستقراء لا بما ذكرنا انما ثبت الاثبات اللغة بالاستقراء لا القياس وقال العضدي في بحث جواز اثبات اللغة بالقياس
ولابد من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل
والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي
بذلك الاسم لمعنى يدور معه التسمية وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسمية فاينما وجد وجبت التسمية كالخمر
الحاقا له بالعقار المعنى وهو التخمير المعقول المشترك بينهما الذي معه التسمية فلم يوجد ماء العنب لا يسمى خمرا
واذا وجد فيه يسمى به واذا زال عنه لم يسم بالاطلاق وكذا تسمية النباش سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج
المحرم الا ان يثبت شيء من هذه الصور نقلا او استقراء فيخرج عن محل النزاع انتهى وانما نقلنا عبارة القوم بطولها تنبيها

على ان الاستقراء في اللغة مما لا يحصى عشيره ولا نكير له وبالجملة الظن الاستقرائي في اللغات مما اتفق عليه اهل اللسان
والترجيح باعتبار صون اللغة عن الاندراس ووقاية لها عن الانطماس ولا يتبعد جواز العمل بالظن فيها ان الكشف
امور العقلاء مستقيمة ... عليه ينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة نوع التاسيس
على التاكيد ونوع التخصيص على المجاز وغير ذلك فبمجردها لا يمكن ترجيح الصنف او الفرد من النوع الغالب على الصنف
او الفرد من النوع الغير الغالب فيجوز ان يكون صنف او فرد من غير الغالب غالبا على صنف من النوع الغالب مثلا اذا ورد امر بعد امر
... لا يجوز عن كون الثاني غير الاول وتاسيسا تمسكا بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد في هذا المقام
اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص على التجوز في الامر الوارد عن الائمة ع وحمله على الاستحباب لان استعماله في الندب اكثر
من التخصيص نعم لو منع من شيوع الاستعمال في الندب امكن التمسك بالغلبة النوعية في التخصيص لحصول الغلبة اما لكونه حجة
حيث لا يعارضها غلبة اخرى وحيث كانت من الامور الاضافية يرجح التعارض بين الغلبتين وح فلا بد من ترجيح الاقوى الغلبة
الى مورد الظن الاقوى الثاني اعلم انه قد تمسك جملة من الاصوليين في مقام ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية وهي
مما لا يعول عليها اهل اللسان في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب لان المدار على غلبة الظن
وهي انما تحصل بما قلنا دون امثال ما ذكروه وان توهم انها مناط الغلبة فلا تغفل الثالث اعلم انه اذا ثبت غلبة شيء
في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زمانه او غلبة التاسيس على
التاكيد او غلبة ارادة نفي التحريم الاكلي في قوله حرمت الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تمنعه
لما ذكرنا من ان الغلبة موجبة للظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمن الشارع فيشكل
حمل الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة في زمانه لا مطلقا وهي غير معلومة الا ان يقال هنا حكم بتحقق
هذه الغلبة في زمانه بمقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي
وقد يتوهم انه اذا شك في تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره فعلى هذا يرتفع الوثوق من كثير من الاصول التي نفهمها
كاصالة حمل التحريم المتعلق ... حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب واولوية التاسيس
على التاكيد واولوية التخصيص على المجاز وعلى الاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوه اصلا انما يعلم بكونها في زماننا
واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعدمها اخذا بالاستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر
الحادث ويمكن الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير مما جعلوه اصلا معلومة في زماننا ومظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا
بان قوله حرمت عليكم الميتة مثلا قد شاع استعماله في ... والطلاقة قبل زمانه وفي زمانه وشيوع الطلاقة ... لم يسبق شيوع
دلالته على شيء من الاجمال او تحريم الاستمتاعات او الاكل لما علمنا ان الشارع عرفنا هو تحريم الاكل كان اللازم ان يكون عرفه
كذلك لان الاصل عدم تعدد القلبية والتمسك باصالة عدم الغلبة حيث لا علم بها في زمانه انما هو فيمكن بعد العلم بها ابتداء

اجمالا

ابدا الا انه يبقى لها عمل بان يرجع الى اصالة عدم تقدم الغلبة وتحقيق الكلام ان يقال اذا ثبت الغلبة في زماننا لا يخ اما ان يعلم
بثبوتها في زمان الشارع اولا وعلى الثاني فاما ان يعلم تحقق غلبة ما في زمانه اولا فان كان الاول فالامر واضح
وان كان الثاني فالاصل ان يكون الغالب هو الذي علم بتحققه في زماننا ... هذا الغالب ولذا صح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته في زماننا
لانا نعلم ان بعد شيوع اللغة وانتشاره كما في زمن النبي ص وما قبله كان الغالب اما التاسيس او التاكيد او التساوي واما التخصيص
او المجاز او التساوي واما عدم النقل والنقل او التساوي ولكن لم يعلم الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب في زماننا هو كان
اللازم الحكم بالتوافق وان كان الثالث كان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث بخلاف ما نحن فيه من الجواز وشيوع في
عرفنا استعماله في تحريم ... فلا يعلم اصلا ولا بشيوع اسناد التحريم الى الجوارح في زمان الشارع بمعنى انه لم يعهد في زمانه
اطلاق ... الكلام ... ما ذكرنا يجب الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبته ما هنا
حتى يطلق مع عرفنا ... ان كلمة الذي نعلم ... بغير ما هو الغالب في زماننا في الزمان السابق على زمانه واما اذا
علم ... التوقف ... زمانه لانه كما يمكن الحكم بموافقة زماننا لزمانه كذا يمكن الحكم بموافقته لما سبق عليه بعض
لا دليل على الترجيح فيجب التوقف وفيه نظر وتنبيه اعلم انه قد استقر عادة الفقهاء الاصوليين على تاسيس اصول عامة
وقواعد كلية ليرجع اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال اذا كان
المعنى الحقيقي معلوما الحقيقة واصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا تكاد تحصى
وقد يناقش في التمسك بها لانه قد علم اجمالا تخصيصها في بعض الموارد لكنه لم يعلم بخصوصه فيكون كالعمومات التي
خصصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في المورد المخصوص لاحتمال ان يكون ذلك المورد من المستثنى في نفس
الامر فعلى هذا فمن قام الدليل على ان الاصل في الماء الطهارة وهو قوله خلق الله الماء طهورا لكنه علمنا وجود اشياء لم
نعلم بعينها وكذا علمنا نجاسة مياه لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك في فرد مخصوص باصالة عدم الحادث حيث
فيه ولا باثبات طهارة الماء المشتبه في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن حكم الاصل وانا لم نعلم بعينه
والجواب ... ان الشارع لا ... الا ... ان هذا تخصيصها غير معلوم كما ... من الاول الاجمال
لكن المراد الثاني والتحقيق ... الى ان يعلم ... اذا لم يعلم في ... دليل
نعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالة البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعها الى الحكم بعدم اشتغال الذمة
والحكم بصحة فعل المسلم ... على الاشتغال والفساد ... وذلك ... الاصلا
ويكون خارجة عن موضوعها وبعضها ... لحصول الظن بالواقع كاصالة عدم النقل والاشتراك فان مرجعها
الى حصول الظن بعمومها بناء على ان الغالب في اللغة عدمهما وان الغلبة توجب الظن بموافقة المشكوك فيه للغالب وبعضها
منها مرجعها الى العمومات كاصالة طهارة الماء وحلية البيع فانهما ماخوذان في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا

واما اصالة البرائة فان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الاول فلا ريب ان العلم الاجمالي بخلافه مقتضيا لعدم جواز الرجوع
من ان المقام ما علم ظهور الدليل في الاتيان الذي يرجع اليه وهو متحقق مع ذلك العلم الاجمالي وفي ذلك الوضوح وقد عرفت انه
اذا ظهر الدليل لم يكن موجبا للتخصيص لان التخصيص فرع التنافي والمخصص المخرج عنه وهو غير متحقق الا اذا ظهر الدليل كما في الخروج من اصل
من تحت الاصل لا من وجه كما عرفت من ظهور الدليل في خلافه اذا ظهر الدليل وهذا واضح لا اشكال فيه ومن هنا
اندفع ما توهمه بعض الاجلة على من قال ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص من ان اصل البرائة من الادلة العقلية وقد
خصصت بكثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث ان هذا الوهم كان يسبق الى الاذهان بعض المشتغلين كان
بالحري ان نشرح فساده فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن ان يخصص تلك الكلية
بدليل اخر اقوى منه مطلقا ووجه الفرق ان الدليل انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع اخراج بعضها
لان المخرج ان كان ظنا فهو لا يعارض القطع وان كان قطعيا فيلزم اجتماع الضدين وهو محال ولا كذلك الادلة الظنية فان
حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات لا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه بعدم ثبوته لبعض الجزئيات فيوخذ به
وهو المخصص واذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل وجب ان يحكم بكذا كالدليل
على اصل البرائة فان مقتضاه انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت
حكم الجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل الدال على قبح الظلم فانه يدل على ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم
الاول فلا يمتنع منه ان يظهر دليل على اشتغال الذمة فانه لا يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا له بل انه خروج هذا الفرد
تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل العقلي وهو واضح وان كان من القسم الثاني فيمتنع ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما
الظني فيمتنع ذلك بحيث تقاوم دليلا يرجح الى الاول ولا يعقل تخصيصه بالثاني لان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان
كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم الاجمالي لا يقدح في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب لا يقتضي منع
حصول الظن باتحاد الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انا اذا علمنا ان الغالب على اهل بلدة الاسلام وعلمنا وجود كافر
فيها فحكمنا بالاسلام من يرى من اهلها ما لم نعلم كفره ومحصل الكلام انه اذا ثبت اغلبية تحصل موجب الظن بالحاق الفرد
المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا بتخلف بعض الافراد ام لا نعم الظن في الصورة الاخرى اقوى من الظن في الصورة
الاولى فاذا حصل الظن فيجب العمل به لعموم الدليل على حجيته وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك الاجمالي
العلم الاجمالي انما يمنع من التمسك بالعام في الواقعة الخاصة حيث لا يظن بدخولها في العموم او لا يرتفع ذلك العلم
بعد الفحص الحقيقي واما مع لحوق الاصل كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه متى يجب العمل بالعموم احتياطا الا فيما اذا
احد الامرين تحقق وذلك فيما اذا كان الحكم المعلق على العام وجوبيا او تحريميا وكان المعلوم اجمالا عدم وجوب
بعض الافراد او عدم تحريمه لان الذمة قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او الاجتناب وذلك غير معلوم بعينه

بغير فصل

فيجب تحصيل البرائة اليقينية وهي لا تكون الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع هذا ويدل على لزوم الرجوع الى الاصول الا
الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في خصوص الموارد فقد يحصل عند اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بل البديهة
وانه لولا ذلك لزم المفاسد العظيمة وهو واضح لا يخفى على من له دربة. وسيلة اعلم انه ذهب اكثر علمائنا الى ان الخبر المرسل اذا
وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعف الارسال ينجبر ومنع من حجية الخبر المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي او التابعي
وان وافق فتوى الاكثر وجعلوا وجه الفرق ان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم الذي هو حجة بنفسه لان ينجبر ضعفه
الحاصل بالارسال بالشهرة ولا كذلك المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي او التابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد اقوال العلماء
وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر اذ لا يمكن دعوى حجية فتوى بعض لموافقته فتوى الباقين وبالجملة ان الفرق بين الجابر
والمجبور ما لابد منه وهو حاصل في الخبر المرسل الموافق للشهرة لان المجبور هو الاسناد الى المعصوم والجابر هو الفتوى
بالمسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى ويدل على ان هذا الفرق مضمر بعض
اصحابنا الاجلة المرسل مطلقا وعدم مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق بينهما وذلك لان الشهرة
ان كانت قرينة لصدق النسبة الى المعصوم في المرسل فهي قرينة لكون ما نقله الصحابي من المعصوم فان كانت هي الحجة ولكن عين
نظر المرسل اليه فلا ثمرة لها اما لو دل على عدم حجية الشهرة وهو الشهرة في عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة المجردة فنقول
هذا بعينه جار فيما اذا انضم اليها الخبر المقطوع والتحقيق ان يقال ان الشهرة مع الخبر المقطوع اولى بالحجية من الشهرة مع الخبر المرسل
لان الخبر المقطوع ونحوه يفيد الظن بقول المعصوم اذ الظاهر من قول الصحابي انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا ما سمعه من المعصوم
الا ترى ان رسول السلطان اذا قال شيئا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من السلطان وليس ذلك الا لظهور الصحة
في كل ما يقوله رسول الملك واذا انضم الى ذلك هذه الشهرة التي تفيد بنفسها الظن يقوى الظن فيجب العمل به من غير معارض
او مع الارسال فانه كلما قوي في الحجية ووجود المعارض الاقوى الجبر بين منهم بالاصح بمعارضة المجموع المركب الا ان
كان الخبر المرسل المنضم الى الشهرة لا يمنع قطع النظر عنها لا يفيد الظن بحال وانما المفيد هو الشهرة فيكون
اضعف من الاول وان ادعى كون ما نقله الصحابي من غير اسناد الى المعصوم كفتوى العلماء البالغين الى الفقه لا يخلو من
اشكال الفرق بينهما ظاهر وينبه عليه نقل المحدثين الخبر المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل
وعدم الاعتماد على الفتوى في شيء منها اصلا. وسيلة اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتحقق تعيين عرف المخاطب في الخطاب
بخطاب عرفي بها فان كان الاول فلا اشكال في الحمل عليه دون غيره سواء اطلق على ما هو المتعارف بينهما ولو كان الثاني ففيه اقوال ثلاثة
الاول لزوم الحمل على عرف المتكلم وهو الظاهر من المحكي عن المرتضى واختاره بعض المتاخرين الثاني لزوم الحمل على عرف المخاطب
وهو الظاهر من الشهيد الثالث التوقف وهو الظاهر من صاحب ... وبعض المعاصرين ولذا اختلفوا في تفسير الرطل
الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في بيان تحديد الكر فالمرتضى حمله على المدني لان الراوي عنه هو مولانا الصادق

موفق فيكون عرفهم عرف اهل المدينة والعلامة حمله على العراقي لان الراوي وهو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفهم عرف اهل
العراق حجة الاول وجهان الاول ان حمله على عرف الراوي والمخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم والمخاطب لان المفهوم من ان اللفظ
موضوع عنده للغير امر والاصل في استعمال المستعمل الحقيقة حتى يثبت خلافه الثاني ما ذكره بعض الاذكياء من ان عادة
الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير ومحاوراتهم الا لقصد التعلم او التفهم
والتفهيم والباقي حجة الثاني ايضا وجهان الاول ما ذكره الشهيد الثاني في الروضة وحق كون الخطاب الحكيم منزلا عليه جاريا
على الحقيقة الى ان يدل الدليل على ارادة المعنى المجازي [illegible] اذ ذلك بمقتضى رعايته ما
يفهمه السائل ويتعارفه انتهى واشار الى هذا العلامة في لف فقال الاطلاق الجواب انما يتحقق عن علم السائل بالمراد
وهو يكون بحمله على ما يعهده في بلده ولهذا اعتبر في الصاع ارطال العراق وهو خلاف عادته في التخصيص
لشمار طل اعتبر عادة اهل مكة فعلم انهم يعتبرون عادة سائر البلاد حيث انها تسئل عنه انتهى وحاصله ان الغرض الاصل
في خطاب الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا اجرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه
الثاني ما ورد ان النبي والائمة يكلمون الناس على قدر عقولهم والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس الا بما يعقله المخاطب
والتحقيق ان يفصل في المسئلة فنقول اذا تغاير عرف المتكلم والمخاطب فلا يخلو اما ان يعلما بتغايرهما او يجهلا او يختلفا
فيعلم احدهما ويجهل الاخر فان كان الاول فالحق التوقف اذ كان كل من المخاطبين عالما بعلم الاخر بالتغاير ولا دليل
على لزوم الحمل على احد العرفين واما الوجه الاول المستدل به على تقديم عرف المتكلم فجوابه انه لو لا امتنع المجازية
على اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كان العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز
في شيء ويشهد بذلك انه لو كان من باب المجاز لما جاز الاستعمال حينئذ في العلاقة والبديهة تشهد بخلافه فان
للمتكلم ان يتكلم باصطلاح غيره كما يتكلم باصطلاح نفسه [illegible] كونه مجازا على خلاف الاصل ولا دليل
عليه [illegible] اما انتفاء الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني فلانه غاية ما يستفيد من الادلة
العقلية على تقوم الحقيقة [illegible] حيث يكون ظاهرة عند المخاطب [illegible] الفرض [illegible]
منها بما علقت به امر حيث الاتصاف بالحقيقة لان المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فيكون الحقيقة
الظاهرة لانا نقول القرينة في الفرض المخاطب مع [illegible] مخالفة [illegible] قرينة [illegible]
على الحقيقة اذ شرطه عدم القرينة وهو هنا مشكوك فيه [illegible] الشرط [illegible] المشروط [illegible]
لان الفرض [illegible] الشك في كون الموجود قرينة لا في وجود القرينة [illegible] واما الوجه الثاني المستدل
به على ذلك فجوابه ان الغلبة المزبورة مسلمة حيث يقع الخطاب مع من يوافق عرفه واما في غيره كما في محل الفرض فغير معلومة
بل الظاهر [illegible] ولو كانت [illegible] المخالفين لهذا القول [illegible] الخفاء لا يستلزم ذلك مع ان المخالفة

للشك

لا ندعي الخفاء عنهم فلعلهم [illegible] فان قلت لا يبعد [illegible] عليها الشهادة السبيل الاستقرائي بها وفيه نظر
واما الوجه الاول المستدل به على تقديم عرف المخاطب فجوابه انه انما يتم حيث يجهل السامع بمغايرة عرف المتكلم لعرفه واما
مع العلم فلا واما الوجه الثاني المستدل به على ذلك فجوابه بعد تسليم سنده اختصاصا باذا جهل السامع التغاير لا ما
مع العلم فلا وعلى هذا القول من التوقف هل يبدأ السؤال يصح لان يكون قرينة على التعيين وان كان المتكلم [illegible]
وان كان المخاطب [illegible] على عرفه [illegible] على ما يظهر من السبيل الاستقرائي فانه [illegible] في التدقيق [illegible] في تعيين المعنى بعرف
بل السؤال اما مطلق او مع من [illegible] عرف السائل او السؤال فان عرف البلد [illegible] المخاطب [illegible] مع موافقته عرف
احد المخاطبين [illegible] مقدمة [illegible] ان اريد بها قضاء العادة بالمراعاة ولا انتهاء على المدعي [illegible]
مجرد الاتفاق انتهى ويظهر من الذخيرة اعتبار في الاولين فانه قال [illegible] على ما انقل عنه بانهم من اهل المدينة
ينبغي حمل كلامهم على عادة بلدهم [illegible] انه قال النظر الى السؤال كان في المدينة والاقرب ان الاولى انما يحمل على بلد
السائل الا انه على من تتبع مجاري العادات كان الحسن انتهى [illegible] الاقرب التوقف انه اذا كان عرف احدهما موافقا
اللغة او العرف العام فهل يجب الحمل عليه مطلقا او لا يجب التوقف كما اذا لم يوافق [illegible]
لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفهما شيئا منهما ليس الا التغاير العرفين [illegible] عادة المتكلم عرف المخاطب
وهو هنا حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل فان قلت [illegible] تعارض العرفين [illegible]
مع احدهما [illegible] فان قلت [illegible] المتكلم مع عرف المخاطب [illegible] اللفظ
عرفان احدهما عام [illegible] الحمل على الاول [illegible]
للعرف العام [illegible] وكان
للحقيقة الشرعية وكان عرف المخاطب [illegible] واما اذا لم يكن [illegible] بان كان المخاطب من
اهل الشرع [illegible] الحمل على عرفه
اتحاد عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط [illegible]
بالحقائق الشرعية [illegible] مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد [illegible]
سقوط الاستدلال [illegible] الخطابات الغير الشرعية [illegible] عام [illegible] المتكلم والمخاطب
لانا نقول هذا [illegible] اهل الشرع [illegible] في الحقائق الشرعية وكذا الكلام
في الخطابات الغير الشرعية فان [illegible] اتحاد عرف المتكلم والمخاطب [illegible] موضع الشك [illegible] ان يجهل
المخاطب [illegible] الحمل على عرف المتكلم قطعا [illegible] اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا
يجوز ان يقصد [illegible] الثالث [illegible]

فاللازم الحمل على عرفه لتبينه لما ذكر في القسم الثالث وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه لا الحمل على غير عرفه
مستلزم للاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح وكذا الحمل على عرفه اذا علم بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب
بالتغاير وان شك فالملاحظة للجهة الواقعة بينهما اي علم المتكلم بالحال فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم
العلم فتم وسيظهر اعلم انه لا يتعين الحكم بان كل معنى له لفظ موضوع بازائه بحيث يدل عليه بالمطابقة بلا خلاف لجواز ان
يكون من المعاني ما لم يوضع له لفظ اصلا بل هو واقع قطعا وذلك فانا نعلم ان انواع الروايح ومراتب الاشتداد
لم يوضع لها الفاظ بخصوصها ولانه لو كان لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان المعاني غير متناهية فلو وضع لكل منها لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ لان المتناهي اذا انطبق
على غير المتناهي لزم ان يكون غير متناه واما بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من
المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية كذا قيل فعلى هذا اذا رأينا معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره فلا
يجوز ان نحكم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى بل يجب التوقف والرجوع الى الامارات الخارجية نعم اذا كان المعنى
مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه كمعنى الماء والخبز ونحو ذلك مما يحتاج بنو آدم في نظم معاشهم ومعادهم الى التعبير عنه فلا
يبعد دعوى وضع لفظ بازائه فاذا رأينا استعمال هذا المعنى حكمنا بان له لفظا موضوعا بازائه يدل عليه بالمطابقة
فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذا اذا استعمل فيه الفاظ متعددة
وعلمنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانا نحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه وقد اختلف الاصوليون
في هذا المقام فمنهم من ذهب الى ما ذكرنا وهو العلامة وبه اثبت وضع اللفظ للمعنى العموم ومنهم من منع ذلك وجعل هذا
المعنى كغيره من المعاني التي لا يمكن الحكم بوضع لفظ بازائه وهو المحكي عن ابن زهرة والشيخ الاسترابادي والمحقق القمي [illegible] الاول
وجوه الاول ان هذا المعنى مما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه وكل ما يجب على الواضع يكون واقعا اما الصغرى
فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والواضع قادر والصارف عنه مفقود فيكون لازما
عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يوضع مع وجوبه يلزم ان يكون مرتكبا للقبيح وهو باطل لما ثبت من عدالته [illegible]
كالمحقق الذي يتفرع ابن زهرة ويحكى عن الغزالي بانها تبطل في اللغة فقد اجاب عنه في النهاية بالمنع مستندا الى الاستدلال
بوجود العلة على وجود المعلول ولا يخفى ان غاية ما ذكر تحقق الداعي من الواضع وهذا المقدار لا ينفع لجواز ان لا ينفع غيره
فيمنع المقصود بسبب ان الوضع له عند المحتاجين الى التعبير عنه وتداوله بينهم لانا نقول ذلك بعيد عادة فلا يمكن الا [illegible]
الثاني ان هذا المعنى مما يقتضي عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد احال الى الاحكام فقال ان العموم من
الامور الظاهرة الجلية والحاجة ماسة الى معرفته في التخاطب وذلك مما يحيل العادة مع توفر الدواعي على اهل اللغة
اهماله وعدم مواضعتهم على لفظ يدل عليه مع انه لا يتعاصى مع دعوى الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد الاثنين وسائر

الاعداد

الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء ونحو ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسماء بل ربما وضع لكثير
من مسمياتها الفاظ مترادفة لشدة الاستغناء عنه انتهى ومن امثلة الباب في النهاية الثالث ان وضع الالفاظ بجملة من المعاني
المحتاج اليها اما ان يكون عن سبب يقتضيه او لا والثاني باطل لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الاول اما ان يكون السبب
هو شدة الحاجة او غيرها والثاني باطل للاستقراء فانحصر في الاول ولما كانت شدة الحاجة علة للوضع هنا لزم ان يكون الوضع
على الوضع هنا والا لزم تخلف العلة عن المعلول وهو باطل الرابع انا اذا علمنا بانه يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ
موضوع بازائه لانه اسهل طرق التعبير وانظمها والعاقل لا يعدل عن الاسهل الا لمعنى تعوزه الخامس ان شدة الحاجة
واستمرارها يستلزم كثرة التعبير عن اللفظ وكثرة التعبير عنه باللفظ في كثرة الاستعمال الكثير الاستعمال يستلزم الوضع
ويشهد به كثرة المنقولات لان اكثر المعاني التي شانها ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بالغالب
لان الامر الاعم الاغلب وقد يناقش في الجميع اما الاول فلانا لا نمنع الصغرى اما [illegible] من وجوب الداعي على الوضع بانه نعم الداعي
الى اعلام الغير موجود قطعا ولكن لا ينحصر طريقه في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس او بالاستعمال المجازي كما
في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المنتشرة على اختصارهم وبالكناية كما في طويل النجاد ونحو ذلك مما [illegible]
اذا اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان [illegible] الحيوان الناطق الى غير ذلك وبالجملة اعلام الغير بالمقصود [illegible] باللفظ
الموضوع [illegible] الامر لا يستلزم الحاجة الى الاخص [illegible] على ان [illegible] الوضع [illegible]
كالنحو [illegible] الحاجة الى الوضع عليه [illegible] على الكتابة
دون غيره [illegible] انتفاء الصارف وعدم [illegible] حصل
لمانع واقع او باعتقاده [illegible] عن الوضع لا يبقى الاصل عدم الصارف [illegible]
التعيين [illegible] الاصل [illegible] عدم الوضع له [illegible] الكبرى [illegible] على ان كل ما يجب على القادر المختار يلزم وقوعه
كيف [illegible] القبيح عن [illegible] الوضع [illegible] من باب اللطف
والوجوب عليه [illegible] مستلزم الوقوع لانه منزه عن القبائح لانا نقول [illegible] على الوضع واما [illegible]
عليه [illegible] ووجوب القدرة والداعي وانتفاء الصارف [illegible] بان الواضع هو الله على تقدير تسليمه
لكن لا يمنع القدرة [illegible] على الوضع وجواز ان يكون مراد القائل بان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله لا البشر غير
قادر على الوضع [illegible] كان الوضع لازم الوقوع [illegible] لانا نقول [illegible] بل يجوز ان يكون الواضع [illegible]
المعاني التي تشتد الحاجة اليها مضطرا [illegible] واما الثاني فلان المنع العادي [illegible] وهنا [illegible]
كثير من المعاني المحتاج اليها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك [illegible] الاعتقاد [illegible]
على [illegible] والوجد ونحوه [illegible] والخلاف وكثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع شدة الحاجة

اليها او لما حكي عن قاموس القصاص المتبع من تحقيق بعضها وشدة الحاجة اليها فاما اتباعه ابو الحسين على ما حكي ابن الانباري في كتابه

الكافي فلا يبقى لازم عدم الوضع لها فان الالفاظ المرهونة دلالة عليها فان الاضافة والقبول من جملة الاوضاع المعربة للانا

نقول ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة منها فان تلك المعاني تحفظ افرادا وهذه الالفاظ لا تدل على تلك

المفردات مع انها وهي ليست مقصودة وبالجملة الالفاظ الدالة على الخبر والفضل ان كانت تدل على المركبة منها لكونه لا دلالة

وضعية والامكان لفظ الانسان والحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو باطل ومع هذا فاطلاق المادة على المعاني

مجاز ولا يمكن ان يدعى ان لفظ ماء الورد مثلا موضوع لجنس المركب كعبد الله اذ هو علم شخص للحلول لان ذلك

شرط المفرد الذي لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهذا يمكن في الفضل في جزء المعنى واما الثالث فاحتمال الركون

السبب شدة الحاجة او هو مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود واما الرابع فبان عدم العلم الا بالصعب

انما يوجب حيث لم يشتمل الاصعب على فوائد تترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا ومع الجهل كيف يعلم ذلك

لان الوضع مطلقا سهل فقد يكون غير سهل واما الخامس فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامه للوضع فانما يسلم

لو كان المستعمل لفظا واحدا في المعاني المنقولات واما اذا كانت الفاظا متعددة فلا فان كثرة الاستعمال في الانواع للفظ

وهو لا يبطل الوضع لغير مخصوص واما السابع فلا نخص اللفظ فنسبه واما السادس فلان المنع من الكلية ظاهر معلومة

وتأثيلها بان غاية ما النظر وضعه هنا الكلام فان القرب بما قال السيد المرتضى متعين مع اقتضاء الشبهة على النفي لكن

اللانه في الوسط اليه العلامة في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها اذا ابطلنا

باصالة الحجية كلا على ان العادة تقتضي بالوضع فيما اذا كان القوة والداعي وانتفاء المانع ثابتة والمناقشة في

القوة بعضه بالنسبة الى ملاحظة العقل وهيئة بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الداعي بانها حسنة بالنظر اليه

وواهية بالنظر اليها اذ من المقطوع به ان بيان الاشياء المحتاج اليها التي تستمر الحاجة اليها طويلة لا يستقيم الا بضبطها

وتعيين شبهاتها بالنظر فيها ولذلك لا احتياج ارباب كل صنعة الى وضع امارات واصطلاحات في الفاظ تؤدي

مقاصدهم كي يسهل لهم وتنظيمها باشيا مفردة وضوابط مهذبة كيلا يحتمل امرا الا ويفضل ما في نفس ولم يقول لم

في ذلك على امارات مختلفة وعلاماته متنبهة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لخفاء وتعلقها وجلاء ومعلوم خفاء وعلاء

ان الضبط في مقام الاعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكناية والمجاز لما الاشارات اليه

في النهاية فلا يعول الاشارة الا لقصور الانسان الجاهل بما في ضميره والطرقة متعددة كالاشارة والحركات والرقوم

الا انه وجد الكلام في هذا الباب انفع من غيره اما الاول فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتزلزل وكيفية تحصيل من في

ازواج النفس الضروري وصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من طلب طريق اخر لا يخلو من مشقة عظيمة واما الثاني فلان

الصوت يوجد في وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى اذ غيره قد لا يعدم وقت الاستغناء فيلزم

بالوقوف عليه غيره واما الثاني فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير به عن المجردات

المعقولات ما لا يعقل في الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة على انه قد يعسر التعبير عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارة

اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض في الاولوية لا نظر في الاشارة الى اللون القائم

بالجسم عن الطعم والحركة القائمة واما الرابع فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضع الكل علامة لانحصر

العلامة او لم يكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما الخامس فلان الصوت اخف الاشياء

اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها او المستغني عن الالات والادوات اخف وما لا تغير فيه ولا مشقة

وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات تكريما ومن اختلاف المقاطع

الصوتية حصلت العبارات اللغوية انتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة وذلك مما يتفاوت فلا ينضبط

به الامر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في الهند يحتاج بعضهم الى تفهيم بعض

امورهم حصل لك القطع بان يضعوا لامورهم اعلاما ما في ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوزت عقلا ان تقاصرهم

التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة تكون الداعي على الوضع في الامور العظيمة متحققا مما لا ينبغي انكاره كانتفاء

الصارف وعدم الاخلال بما هو من الواجب اللغة فلان احتمال الصارف في الامور الحقيقية وحيث كانت الامور المتداولة

والمحتاج عنها لا يبعد عن القطع بعد ما قلنا ان العقلاء اذا اشتدت حاجتهم الى امر وتوفرت دواعيهم عليه وكانوا

قادرين عليه لم يمنعهم مانع اتوا به قطعا او رجحان خلافه عقلا ولانا نحن نقطع بان كل من سبقنا في بعض الاشياء نعرج على

مشهور اللغة كالاكل والشرب والمناكح ولا يحصل الانقسام حتى يذكرهم الموت والحرارة البعض لا ينبغي العلم بتنقيح الطريقة

للمجموع ولو الموضع اذا كان مما يحتاج اليه الجلب من العقلاء او لاكثرهم كان بعد المناسبة قطعا وبالجملة المعاني الظاهرة

الجلية التي يشتد الحاجة الى معرفتها تعلق القاطب بما يقبل العادة مع من الى الاعصار على اهل اللغة اهمالها وعدم

على الفاظ تدل عليها وكيف يمكن دعوى ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا لكثير من المعاني التي لم يكن الى التعبير عنها ما لا احتياج

اليه ووضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على نهاية اهتمامهم بضبط المعاني المحتاج اليها الاوضاع كما

يدل عليه تتبع المسائل بهم وشدة اهتمامهم بما نقدم عليه والجبير واما النقض بالامثلة المتقدمة فربما يجاب عنه اولا

بالمنع من تقصيرهم فيما اوضح على المعاني وشدة الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ الموضوعة الدالة عليها موضوعة

بانها وكيف كان فقد يكون الوضع للمعنى المتحدث عنه مما لا ينبغي الريب فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة تحريرا

اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المنضبطة المعرفة عند الكل فقد يتحقق عند قوم دون اخرى

طائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلا بد من التنقل في دعوى الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل

الثالث اذا ثبتت الحاجة علمنا ان اللفظ الموضوع بازائه في زماننا وبانه يعبر عنه في سائر الازمان باعتبار شدة

للحاجة فانه يحكي بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التغيير فيقتضي فتأمل الثالث اذا كان
الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة في
غيره وعدم بعد استعماله فيه لان الاصل عدم الاشتراك ظاهر وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنيا فهل
يؤخذ باصالة عدم الاشتراك او باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها فيه اشكال كما فيما اذا لم يعلم بعد استعمال الغير
لتعارض اصالة عدم الاشتراك وعدم استعمال الغير فيه ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها تبصرة
اعلم انه اختلف اصحابنا المحدثون في محمد بن اسمعيل بن بزيع الذي يروي عن الفضل بن شاذان بلا واسطة ويروي
عنه الكليني كثيرا على اقوال الاول انه محمد بن اسمعيل بن بزيع الثقة الصحيح … العلامة في … والشيخ في … والنجاشي وهم
الفاضل السيد … والشيخ عبد النبي الجزائري على ما حكي وقيل هذا يفهم من جماعة الثاني انه محمد بن اسمعيل … البرمكي الرازي
… ذهب اليه … وخالي العلامة المجلسي والعلامة وابن داود وكما … ضعفها
ضعفه ابن الغضائري وهو الشيخ البهائي على ما حكي الثالث انه محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري وهو … الاول
في تعيينه … ان ابن بزيع والفضل … ابن بزيع … محمد
محمد بن اسمعيل … ان يكون الراوي عن الفضل اما الاول فلوجوه الاول ان ابراهيم بن هاشم يروي عنه بلا
واسطة وهذا يدل على كونه في مرتبته … الثاني ان العلامة والنجاشي حكيا عن الكشي انه قال محمد بن اسمعيل
… ابي الحسن موسى … وادرك ابا جعفر الثاني … وقال ان الفضل بن شاذان يروي عن ابي جعفر الثاني … وقيل الرضا
وهذا ايضا يدل على ذلك الثالث ان النجاشي حكى عن العباس بن سعيد انه قال ان ابن بزيع سمع منصور بن يونس وحماد بن
عيسى ويونس بن عبد الرحمن وهذه الطبقة والفضل من جملتهم وهذا ايضا يدل على ذلك واما الثاني فلان … علي بن
بزيع لم يعلم … الفضل زمانا … محمد بن اسمعيل الجعفري … الشيخ ذكره في اصحاب الباقر
ومحمد بن اسمعيل … والجعفي والخزرجي … والازدي وابن بزيع فانه ذكر هؤلاء في اصحاب الصادق ومحمد بن
اسمعيل البلخي والصيمري فانه ذكرهما في اصحاب الهادي واما الثالث فلوضوح … ان الكليني والشيخ …
… هذا السند بابن بزيع … الاطلاق … الوجه الاول … الوجه
الثلاثة … على كون ابن بزيع … الفضل …
… لا يكفي بل لابد … ذلك دالا على كونه ابن بزيع ولا يكون
لكون ابن بزيع اقدم من الفضل واما على تقدير كونه اقدم فلا … المتقدم عن المتأخر … هنا
ما … الاول ان … ابن بزيع من الفضل … الشيخ … عند ذكر طريقه الى الفضل
… ان الفضل روى عنه … وقال الفضل بن شاذان كان يروي عن جماعة منهم محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى

والحسن بن

والحسن بن محبوب والحسن بن فضال ومحمد بن اسمعيل بن بزيع الثاني ان الظاهر من رواية الكليني عن محمد بن اسمعيل عدم الواسطة
بينه وبين محمد بن اسمعيل وانه … وهذا مما يبعد ان يبقى … ابن بزيع لانه من اصحاب الرضا
كما عن الكشي والشيخ وعلماء الرجال عنهم انه ادرك الكاظم فبقاؤه الى زمن الكليني في غاية البعد وان جاز بقاؤه
على ما قيل … بين زمان الكاظم وزمان الكليني مائة وخمسين او ستين سنة فيلزم ان يكون عمر ابن بزيع اذا كان
باقيا الى زمانه مائة سنة … وهو غير ممتنع ولا يحكى عن اهل الرجال انهم قالوا انه ادرك ابا جعفر الثاني وهذا ايضا
انه … من الائمة … هذه العبارة … الامام ادركه الراوي كما لا يخفى على من له انس
بكلامهم وهو ينافي بقاءه الى زمان … ادراك الرواية لا ادراك الزمان فيكون المراد ان اخر من روى عن
الائمة هو ابو جعفر الثاني وهو لا ينافي بقاءه الى زمانه لانا نقول هذا بعيد جدا ولانه لو بقي الى زمانه لكان قد عاصر
ستة من الائمة وهذه مرتبة عظيمة لم يبلغها احد من اصحابهم فكان على اهل الرجال ان يذكروها …
لم يذكروها فيه … حصول … المرتبة العظمى … الاشارة اليها …
لهم … ولم يرو عنهم … ولم يعلم … الكليني … محمد بن
اسمعيل … في اول السند … ذكر الواسطة … النجاشي …
… ابن بزيع وعدم ذكر … الاطلاق … المطردة لانا نقول ذلك بعيد ولانه
حكي … بانه … ولانه لو بقي الى زمانه …
عن الفضل … الاسانيد التي نقلها … ابن بزيع … من الائمة بغير واسطة ولم يتفق ذلك
… محمد بن اسمعيل … بواسطة …
… محمد بن اسمعيل عن الفضل كما … رواية الشيخ عن …
… الشيخ … محمد بن اسمعيل بعيد … كتاب
اسمعيل … محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان وعلي بن ابراهيم عن ابيه … علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل
الفضل بن شاذان وفي … محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان ومحمد بن يحيى … الواسطة
… علي بن ابراهيم … المعراج انه قال … كتاب التوحيد … هكذا
حدثنا علي بن احمد الدقاق … محمد بن يعقوب قال حدثنا محمد بن اسمعيل عن الفضل …
… المعراج ولانه ترك الواسطة … الكليني منه الثالث
ان الكليني ذهب … انه غير ابن بزيع ومنهم من قطع بذلك … انه ليس هو قطعا والظاهر انه

محمد بن اسمعيل النيسابوري وقال الشيخ العالم احتمال الارادة ابن بزيع او شيخ الانتفاء من ان ينتهي وقال السيد نعمة الله
الجزائري في الانتصار ان كونه ابن بزيع البعد ولكن اكثر المتأخرين على وكونه من مشايخ الكليني شاهد على حسن حاله
وجهه ورواية فوائد هنا عن صاحب الصحاح وقال الشيخ الوحيد في ترجمة السند هذا هو الذي يروي الكليني عن الفضل بن شاذان
بتوسطه واسطة على القوم فظنوا ابن بزيع ولا يضر جهالته لكونه من مشايخ الاجازة وقال المحدث الكاشاني في الوافي
محمد بن اسمعيل المذكور في صدر السند في كتاب الكافي يروي عن الفضل بن شاذان هو محمد بن اسمعيل النيسابوري ويقال عنه ابو الحسن
والكشي ويعبر به السند وهو ابو الحسن الفاضل المتقدم البارع تلميذ الفضل بن شاذان الخصيص به يقال له بندقي
وتوهم كونه محمد بن اسمعيل بن بزيع او محمد بن اسمعيل بن يحيى صاحب الصومعة بعيد جدا وقال صاحب الفوائد المدنية ومن
جملة اغلاط جمع منهم ان بعضهم ان محمد بن اسمعيل يروي عنه الكليني هو ابن بزيع وزعم ان كل حديث في طريقه الكليني
عن محمد بن اسمعيل صحيح ويلزم من ذلك ان يكون ثقة الاسلام من اسانيد هذا الباب في ان بعضهم يزعم ان محمد بن اسمعيل
هذا هو البرمكي صاحب الصومعة مع ان في كتاب الكليني عبارة ناطقة بانه النيسابوري وقال المحقق الداماد في ترجمة السند
هو احد مشايخ الكليني وهو الذي يروي عن الفضل ويروي عنه الكليني وقد حققنا حاله وصحة طريقه في حديث الرواشح
وفي حل شبهة عاد ويحتمل وضع عن بيانه وقال الحر الذي استقر عليه رأي كل من اهل الدراية ان الواسطة بين الكليني
والفضل واقعة في كتب كثير لما يروي عنه بغير واسطة وهو عن الفضل كما الكليني ويروي عنه صحيحا النيسابوري ويروي
البرمكي بعيد بايراد وقيل انه ضعيف وبالجملة الظاهر انه النيسابوري انتهى واستقر هذا القول لدى المنتهي والمتأخرين
الى الكليني ومن هنا يظهر صحة ما اجاب صاحب المعالم من الوجه الثاني من ان لفظة ابن بزيع سهو قال صاحب المعالم في
المنتقى يظهر من القرائن انه سهو من قلم الشيخ لان ابن شاذان يروي عنه الا العكس في الروضة لتصريح ابن بزيع والوالد
قال انه من النساخ لان صورة السند محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن فضال عن حفص المؤذن
عن ابي عبد الله ومحمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن سنان وعطف محمد بن اسمعيل على ابن فضال الاقرب انتهى والفرق الثاني
وجهان الاول [illegible] الكليني الثاني انه والكليني متقاربان زمانا فانا النظر والنية عند الاول اما الاول فلوجود الدليل
ان النجاشي يروي عن الكليني بواسطتين حيث قال ورويناكتبه كلها عن جماعة من شيوخنا احمد بن محمد بن
الحسين بن عبيد الله واحمد بن علي بن نوح عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عنه ويروي عن ابن يحيى بلا واسطة
حيث قال ذكر كتبه منها كتاب التوحيد اخبرنا به احمد بن علي بن نوح قال حدثنا الحسن بن حمزة قال حدثنا علي بن جعفر الاسدي
عن محمد بن اسمعيل بكتابه الثاني ان الكشي المعاصر للكليني يروي عن ابن يحيى بواسطة وبعد منها الثالث الصدوق
يروي عن الكليني بواسطة واحدة وعن ابن يحيى بواسطتين الرابع ان محمد بن جعفر الاسدي المعروف بمحمد بن عبد الله الكوفي كان
البرمكي توفي قبل وفاة الكليني بقريب خمسة عشر سنة واما الثاني فلما اتفق وقوع ما نص الاول بان الاشتراك في الا

الا عشرة لا يبعد على المعاصرة والمعاصرة عن الثاني بان الكليني يروي عن البرمكي في اسانيد كثيرة بالواسطة كما صرح به صاحب المعالم
في تضعيف القول بانه البرمكي وذلك يبعد كونه البرمكي والاستبعاد فيه ان الرواية عن الشيخ تارة بلا واسطة وتارة
بغيرها واسع وذلك قرينة العاقل بعض القول قوى دليل على بطلانه والقول الثالث وجوه الاول انه تلميذ الفضل وشيخ
الكليني الثاني ان الكليني كثيرا ما يروي عنه بلا واسطة وهو معاصر الكليني فيكون هو النيسابوري الثالث انه لا يمكن ان يكون
ابن بزيع والبرمكي المتقدم ولا الزعفراني المتقدم على البرمكي ولا الجعفري والجعفي والزهري والاذري والعباد الكرخي
لكونهم من قدماء الشيعة ولا البلخي والقمي والكناني لعدم القائل به مع عدم اشتهار الكتاب بهم ودلالته على عدم معروفيتهم
الرابع شهرة ما ذكره من القول الاخير قرب ويكفيه ما ذكر المحدث الحر وقد خفي امر في سند محمد بن اسمعيل عن الفضل لا يبعد
ان يعد صحيحا اما اولا فلما ثبت من ان اكثر كتب الفضل كانت موجودة في زمن الكليني وان محمد بن اسمعيل هذا انما
لمجرد اتصال السند واما ثانيا فلان محمد بن اسمعيل الراوي عن اصحاب الائمة الثلاثة والآخذ عنهم كان صحيحا اما ابن بزيع والبرمكي فظاهر واما النيسابوري
اما لكونه من مشايخ الاجازة او لاكثار الكليني الرواية عنه وتصحيح العلامة واكثر المتأخرين على ما حكى عن الشيخ البهائي
بان شيخ [illegible] الامر دائر بين المذكورين اصحاب الائمة [illegible] في طبقاتهم [illegible] اسانيدهم واجلاء
ثم لا يخفى [illegible] كونه ابن بزيع يلزم سقوط الواسطة بينه وبين الكليني فلا يمكن عده من الصحاح لعدم معلومية حال
الواسطة ولذا قال ابن داود [illegible] عند اذا وردت رواية عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل ففي صحتها قولان لان
في لقائه له اشكالا فتقف الرواية بجهالة الواسطة بينهما وان كانا مرضيين معظمين لانا نقول [illegible]
نعم [illegible] الى الكليني [illegible] وسيلة
الحق ان قول الاكثر حجة في المسائل اللغوية [illegible] لان الاكثر [illegible] من اهل الفن [illegible] قال
الاكثر [illegible] حجة لان [illegible] يفيد الظن ولا [illegible] يفيد الظن
اما انه يفيد الظن فلا ريب فيه واما انه حجة فلان العادة جرت باعتباره فيما يتعلق به امورهم حيث لا طريق
الى العلم فان ارباب العلوم النقلية التي لا يمكن فيها اصل العلم غالبا يعتمدون على الامارات الظنية وعلى الامارات
فالفقهاء واهل العرف يعتمدون على اشعار [illegible] وابي تمام وجرير وفرزدق واهل المعاني على [illegible] الاعتبارية
شاهد واعتبارها عن بعض الفصحاء واهل الاصول على غلبة الاستعمال وكونه والتجار على الكتابة المرسلة من الاطراف
البعيدة فصار معلوما ان الاعتماد على الظن فيما ادى الى الحاجة اليه من قواعد العقلاء ومقتضيات عاداتهم
بحجية الظن في المسائل اللغوية الا ما ثبت الاعتماد عليه من غير تفحص العقلاء وقد يتوقف في حجيته [illegible] الظن حيث
لم يتحقق معارض اقوى منه يمنع من العمل به واما اذا تحقق فلا يجوز التعويل ولا احد يجعل الغرض التحقيق في ذلك لان الظ
من طريقة القدماء عدم حجية قول الاكثر في اثبات المسائل اللغوية ما لم يتضمن احد [illegible] في شيء منها [illegible] ولا عارض دليلا

ظنيا مع تمسكهم بامثال التقييد بظن الضعف عنا بغيره كالظن الحاصل من الغلبة وغيرها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا
به ولعارضوا به دليل الاطلاق الوارد في النقل اتفاقهم على عدم حجيته ولئن تنزلنا قلنا لا اقل من انه قول الاكثر وكالمتفق فتأمل
الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كما يحصل من قولهم بعدم حجيته لان المسائل الظنية ما لم يكن العمل
بها معا لان العمل بالظن بها يستلزم عدم العمل بالامر فيها وان تعالقا فيه واما لم يجز تعيين العمل باحدهما دون الاخر
لانه ترجيح من غير مرجح والشيخ قدس سره وما ادعاه نظيره ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في المسألة
واذا دل الظن بحكمها او حديث صحيح اخر فاذا دل الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في تلك المسألة فانه يعلم
بامر الظنين خارج عن الاطلاق قوله المرجح للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما او التعيين احدهما للعلم بالتقدم
فيجب التوقف في العمل بهما او لا مانع من حجية الشهرة في المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في
المسائل الفقهية نعم لو كان قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر شاملا لهذا القول لاتجه الامتناع على قول الاكثر في
في نفس المسائل اللغوية لانه لا يمكن هذا القول حجة فعلما اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما انه ذلك يكون باطلا
فاذا ابطل هذا لزم قول الاكثر في نفس المسائل سليما عن المعارض وبهذا يتجه الاعتماد على الشهرة في المسائل الفقهية
ولكن الشهود هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة في عدم حجية الشهرة في كلا المقامين فالمنتفي
غاية ما يلزم منه عدم حجية قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر في المسائل اللغوية بمقتضى عدم حجيته بنفسه لا على ذلك
ولكنه لا يلزم منه عدم حجية الظن بعدم حجية قول الاكثر في تلك المسائل فيكون الشهرة في تلك المسائل الظن حجة
وان كان من الظن الذي ظن بعدم حجيته ولا دليل لنا على حجيته كالظن بالواقع والفرق مسلم الظن الذي لا يظن بعدم حجيته
واما الذي ظن بعدم حجيته ان كان من ظن معتبر او من ظن غير معتبر فلا دونها اقلنا انه نظير ما اذا ورد حديث صحيح دال
على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه يحكم بعدم حجية هذا الصحيح اذ من حجيته يلزم عدم حجيته لكن يحكم بان ما عداه من الاخبار
صحيحه ليس بحجة لا لان ذلك الصحيح لان الفرض انه حجة الحاصل الظن منه بان الاخبار الصحيحة ليست بحجة
مع عدم الدليل على حجيته كل خبر صحيح ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فظاهر الوهلة الاولى القياس او المفيد للظن الذي
ليس بحجة على ان الاجماع المنقول ليس بحجة حكمنا به لا للاعتماد لان الفرض انه ليس بحجة بل لعدم الدليل على حجيته كالظن
في الذي ظن بعدم حجيته من امارات ظنية غير معتبرة وتوضيحا بان عدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلا على قولهم
بعدم حجيتها اذ ليس دأبهم استقصاء الادلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها ضعف الاشتهار غاية ما في الباب
انه يحصل من ذلك الظهور ظن في قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المتحققة في المسائل
الاكثر في المسألة بل لا ريب في الجملة دعوى الاتفاق او الشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ممنوع ولو سلمنا
فنقول ان هذه الشهرة انما تعارض الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها امكانا وقوة ولكن الظن الحاصل

من الشهرة

من الشهرة في نفس المسألة كان يكون عدد القائلين في نفس المسألة التي حصل منها الشهرة كعدد القائلين بعدم حجية الشهرة في
ولما اذا كان عدد القائلين في نفس المسألة اكثر من عدد القائلين بعدم حجية الشهرة فيضعف تعارض الشهرة في المسألة
لو وزنت لا ريب ان الظن الضعيف وهو الظن الحاصل من الشهرة القول بعدم حجية الشهرة لا يقوم وهو الحاصل من الشهرة في
في نفس المسألة اقوى لا ريب ان زيادة القائلين مما يقوي الظن في الاشكال حينئذ في ترجيح الظن الاقوى واذا انعكس الامر
انعكس الحكم وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل اللغوية حتى يتحقق ما يمنع منه او يؤيد الاصل المذكور اولا
نحو ما دل على اعتبار الظنون التي لا يمنع منها الشرع وثانيا انه اذا جاز العمل بالشهرة في نفس الاحكام الشرعية
فلان يجوز في مقوماتها بطريق الاولى وفيه انه اذا اتفق اجماع الامامية على كون اللفظ موضوعا لمعنى كما اتفق في مسألة
المشتق فان جماعة ادعوا اجماعهم على كونه موضوعا للمعنى الشامل الحال والمستقبل فهل يكون حجة ام لا وجهان من قوة احتمال
بحجيته في مثلنا ولا اقول المقام نعم في اشكال المقام كالاحكام الشرعية ولذا ادعى المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات
الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة وذلك لكشف عن قول المعصوم عليه السلام بان ذلك اللفظ موضوع لذلك
المعنى وقوله حجة سواء كان في الاحكام الشرعية او غيرها لانه معصوم ممتنع في حقه الخطأ لا يقال يمكن الكشف عن ذلك وانما
يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط بالشرع ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفرعية واما اذا كان الاجماع في الامور
اللغوية التي لا مدخل فيها لوضع الشرع فلا لانهم كسائر فرق الخلائق في هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع
الا ان اتفاق فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواقعة وما اتفاقهم في هذا المقام الا
كاتفاق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة الباقين ولذا اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا اتفقت
على ان المراد من ابتغوا الصلاة مع مخالفة الباقين او مع عدم ظهور وفاق الباقين فليس بحجة لانه المرجع
في الاول دون الثاني وبالجملة اتفاق الذي يكون حجة في المسألة اللغوية هو اتفاق جميع من يعتد به من اهل اللغة لا اتفاق
فرقة خاصة وان اتصفت بصفة كالامامية والبيانية وغيرهما الا انا نقول لم نجعل اجماع الامامية كاشفا عن الوضع
اللغوي بانه بل بمنزلة اتفاق فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة باقي العرف ولكنا نقول ان اتفاقهم على وضع
لفظ لمعنى كالامر للوجوب والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام عليه السلام لذلك المعنى في الاصطلاح
خطاباته ومعرفة اصطلاح امامهم وذلك لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكمه فكذلك اتفاقهم في مسألة
لغوية يكشف عن معتقده فيها وكما ان اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعا لمعنى لانه يكشف عن ثبوت الحقيقة
لمعنى النبي ص وهذا المقدار يكفينا لان المقصود من البحث في هذه المسألة استكشاف المراد من الخطابات و
ومعلوم ان الخطابات التي وصلت الينا هو خطاب للامام ثم هذا لا يستلزم الوضع اللغوي فلعله لاجل الاصطلاح
للامام كما يمكن ان يكون باعتبار اللغة كما يمكن ان يكون باعتبار غيرها الا ان يدفع الثاني باصالة عدم النقل وكثير

فلنرجع الكلام في الدليل القطعي ومع ذلك فهو انما يكون حيثما لم يكن هنا قرينة تتعلق بالوضع لغير ذلك المعنى فهذا
الاصل المزبور كما لا يخفى هذا وقد يحصل من هذا الاتفاق القطع بالوضع اللغوي وسيلة صرح جماعة من الاصوليين
العلامة وابنه بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه وبه يثبتون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي وتحقيق
الكلام هنا يقع في مقامات الاول ان التقسيم للشيء الى كونه مشتركا بين اقسامه جميعا يتحقق في ضمنها وهو مما
لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه سواء كان التقسيم للاعيان كتقسيم الانسان الى الفرس وغيره وتحقيق المطالب ان الحاجة قد تدعو الى بيان
بين مفهوم الكلي في ضمن الافراد وذلك يبين بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا على قسمين طويل وقصير ونظائره من لفظ التقسيم
والانقسام وما يشتق من هذه المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي في الافراد فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل
وقصير يعلم ان المقسم هو الحيوان يتحقق في ضمنها فاذا طلب ايجاد المقسم في الخارج سواء كان بالفاظ الاعلية حقيقة او مجازا
جاز الاكتفاء باحد الامرين المذكورين وبالجملة للاشكال في دلالة لفظ التقسيم وضعا على كون المقسم قدرا مشتركا
بين اقسامه [illegible] على قسمين طويل وقصير مع عدم كون المقسم في هذا المقام مشتركا معنويا ومفهوما
كليا بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات المختصين [illegible] الى المفهوم الكلي
واللازم في ذلك قطعا فقد بر الثاني ان المقسم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام فصح تقسيم الحيوان الى الابيض
والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للمحكي عن [illegible] وهو حسن فيما اذا جعل الانسان للمفاهيم الكلية كان يقال
الحيوان ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم وذلك واضح وكما لا يلزم ذلك كذا لا يلزم حصر
اقسامه فيما ذكره عند التقسيم فقوله الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما فانه قد يراد بما يلزم ذلك
من الخارج اذا قال اهل اللغة الحيوان على قسمين فهل هو تقسيم باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة ان يقال
معنى الحيوان الحقيقي على قسمين [illegible] بما يتعلق به الامر بايجاده [illegible] جاز الاكتفاء باحدهما او يعم كونه باعتبار
المعنى الحقيقي وباعتبار المعنى المجازي فيكون مجملا فالظاهر هو الاحتمال الاول قطعا وكذا الظاهر ان ليس معنى اخر غير
ما قسم [illegible] الحكم فيما اذا قال اللغوي مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود فان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما
دون غيره وبان التقسيم دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا للمفهوم العام [illegible]
ان ذلك المفهوم الكلي هو [illegible] قطعا فلو علق الحكم على اللفظ [illegible] على ابانة للافراد على علم كونه فردا
وسيلة اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في المرة والتكرار ورأينا اهل اللغة يقولون ذلك اللفظ
تارة بما يدل على احدهما واخرى مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا [illegible] على كون اللفظ
موضوعا للقدر المشترك بينهما او للاحد [illegible] اختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة
في [illegible] من النهاية والاحكام الى الاولين انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لزم التكرار والنقض واللازم

بما يدل على الامرين

وذهب بعض العامة الى الاول [illegible] والسيد عميد الدين وصاحب المعالم الى الثاني [illegible] النهاية

بطلان اللازم

بطلان اللازم فلما بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا او قولهم مكررا نقيضا
واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم مرة نقيضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك [illegible]
الدليل على ذلك [illegible] اجيب بان التجوز والتأكيد واقعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة ويكون
قولهم افعل مرة تأكيدا او قولهم مكررا قرينة على عدم ارادة المرة الذي هو الموضوع له [illegible]
لان الامر دائر في هذين القيدين بين ان يكونا مقيدين [illegible] وصارفين الى المعنى المجازي [illegible] مع
الوسط [illegible] التأكيد ولما كان على خلاف الاصل وغلبة [illegible] المجاز مع انه قد لا يكون التجوز [illegible] العلاقة
قوي ما ذكره [illegible] احتمال الاشتراك بين المعنيين [illegible] فلا يرد ما ذكر [illegible] لكون القيدين قرينتي معنى
المشترك [illegible] كما اشار اليه الاسنوي في نهاية السؤل [illegible] الا ان يقال ان الاشتراك كالتأكيد
نادر فاذن لا يبعد ترجيح ما عليه الاولون ثم انه لا يخفى ان المطلب يتم باصالة عدم التأكيد والاشتراك فلا
حاجة الى اصالة عدم المجاز نعم يفيد تقوية المطلب فتدبر وسيلة اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان
بينهما جامع قريب فهل الاصل ان يكون مشتركا لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او موضوعا
للقدر المشترك بينهما او التوقف اختلف فيه الاصوليون فذهب المحقق في المعارج والعلامة في [illegible] النهاية
والتهذيب والبيضاوي في المنهاج كما عن الامام واتباعه الى اصالة كونه موضوعا للقدر المشترك [illegible] والسيد [illegible] المعالم
عميد الدين والاسنوي وظاهرهم اختيار التوقف وقد تقدم الاشارة الى حجة الفريقين في بحث كون [illegible] الامر
والتحقيق ان يقال ان المسألة [illegible] احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين وغير مستعمل في القدر
المشترك والظاهر عدم كونه موضوعا للقدر المشترك والا كان مجازا بلا حقيقة وهو اما محال [illegible] او عادي او
نادر الوقوع وعلى التقديرين [illegible] عدم الوضع له الثانية ان يعلم بالاول ويشك في الثاني ولا يبعد الحاق هذا
بالاول لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك [illegible] والاصل عدم [illegible] الثالثة ان يعلم بالاول
ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك [illegible] الحكم بالوضع للقدر المشترك لان الغالب ان اللفظ المستعمل
في المعنيين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما [illegible] في المعنيين فيتعين المجاز والاصل
عدمه ولا يبعد ترجيح [illegible] الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال في القدر المشترك ويكون [illegible] القطع هو ارادة
المعنيين عند اطلاق اللفظ [illegible] الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم الاستعمال في القدر
المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر المشترك [illegible] جميع الصور المتقدمة [illegible] بالوضع
للكلي [illegible] مقام الاستنباط [illegible]
[illegible] بعدم الوضع للقدر المشترك [illegible] الاشتراك

الافضل لم يتوقف التحقيق الثاني ولكنه في الثمرة غالبا موافق الاشتراك اللفظي وكذا اذا كان اللفظ مستعملا في
معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب ومنها لو حكم غير العلامة بصحة سند حديث ولم يعلم لكنا ابناه بسند
فيه مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك المجهول حتى لو رايناه في سند اخر
كان اللازم الحكم بصحته ايضا او لا وعلى الثاني فهل يحكم بصحة اصل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح او لا بل يلاحظ في
مرجع الى غيره فهنا مقامات المقام الاول في افادة ذلك التوثيق ذهب بعض على ما حكاه جدي في التعليقة الى افادته
قال ومنهم المصنف في توجيه الحسن بن ميسر وابراهيم بن مهزيار واحمد بن عبد الواحد وغيرهم انتهى ولعل الحجة ان تصحيحه
ذلك الحديث اما باعتبار ثبوت وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند اخر لم ينبه عليه ولكن الاخير
خلاف الظاهر لان الغرض انه لم يظهر سند اخر فيما علمنا بعد التتبع ويبعد ان يكون موجودا ولم نعثر عليه فالغرض
الوجه بحسب الظاهر في الاول فيكون ثقة ومنع من هذا القول جدي حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه ان العلامة لم يقتصر
في الصحيح في الثقات كما اشرنا اليه الان بل اطلاقه اياها على غيرها نادر في هو نادر لعموم منع ذلك فظهوره فيما
ذكرناه سيما بعد ملاحظة طريقته وجعل الصحة اصطلاحا بينها الا انه يخفى ان حكمه بصحة حسن سند فيه او فعين مثلا
غير ظاهر في توثيقه بل ظاهره خلافه مع ملاحظة عدم توثيقه وعدم قدحه نعم لو كان ممن اكثر تصحيح حديث مثل احمد بن محمد بن
يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال التصحيح ذلك من انهم من مشايخ الاجازة
مجهولين انهم او لظنه بوثاقتهم فلعل من باب الشهادة في الغفلة يتقبها الاكثر مع انه في نفسه لا يخلو من البعد وعلى الاول
تفصيلا ذكره لا يخلو عن دلالة على التوثيق مع الاكثار بالاشارة اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند اخر
مع عدم الاطلاع المتتبع عليه في عدم دلالته عليه مع عدم الاكثار ان عدم الاطلاع على سند اخر غير ... اعلى
وان كان يوجب الظن بانه تصحيح السند الذي فيه ذلك المجهول ففيه توثيقه لكن ملاحظة توجيه الرجال يوجب الظن
بانه ليس تصحيحا للسند الذي فيه على المجهول وهذا الظن ان لم يفعل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته اليه هذا
كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق يستلزم ان يقول ان ما ذكره غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما الاطلاع من التتبع الظن القوي في المقام
بعدم سند اخر فيرى ذلك ولا يحصل من المحصلة للحجة ... هذا او من يعكس الامر الدال على حصول الظن من غير
معارض ... الا ان يقع ما ذكره ... على الغالب ولا يقدح في الاختلاف احيانا فالاصلح عدم كونه دليلا على
التوثيق المقام الثاني انه يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا يخلو في الواقع عن ان يكون
ذلك السند الذي اشتمل على المجهول او غيره وعلى اي تقدير يحصل الظن بكون ذلك الحديث صحيحا للعلامة فلا بد ان يكون
توثيقا لذلك المجهول فصحيح سنده واما على الثاني فلان الصحيحة يكون صحيح السند لم نعثر عليه وهو كاف بناء على اعتبار
تعديل المجهول العين حيث لم يمكن الاطلاع على معارضه كما في مرسل ابن ابي عمير نعم ان سلمنا منه ومن اعتبار توثيق القطع

في الكتب الفقهية ايضا المنع من الحكم بصحة الحديث لكنه محل نظر بناء على القول باصالة الحجية الا ان في الظن ورد بالعمد ضوابط ملاحظة
الترجيح المرجحة للظن بانه ليس نفس التدليل الراوي وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند اخر فيحصل الظن من مجموعهما بان
بعدم سند اخر يوجب الظن بخطأ العلامة في الحكم بالصحة وفيه اولا ان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن فيها الان
الظن الحاصل منهما استند الى امارتين عن سببين فظن السهو او عدم الغفلة يستند الى امارة وجودية فيقدم كما اذا
صرح بوثاقته رجل وسكت الباقون عن الجرح مع ذكر اسمه وثانيا انا نمنع من معارضته ظن الصحة بالظن الحاصل من امارتين
عن سببين معا بل انما عارض ظن الصحة احدى الامارتين وذلك لان ظن الصحة يقتضي في وجه التصحيح احد
الامرين اعتقاد وثاقة المجهول والاطلاع على سند اخر صحيح في الواقع فتعارضه احدى الامارتين اما ملاحظة التوجيه
ان كان السبب تصحيحه اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على سند اخر ان كان السبب تصحيحه الاطلاع على سند اخر
ولا يتضح في تقدم ظن التتبع كما اوضحه العلامة بسبب التصحيح ومنها ما اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي
يندرج تحته جزئيات وكان هناك اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته وموضوع الاجماع فيستلزم عدم كونه من
جزئياته ولكنه اختلفوا في ذلك الحكم تحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته في الواقع او لا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي
الاجماع عدم كونه من جزئياته مثاله انه ادعى بعض الاصحاب الاجماع على ان الوضوء المنوي عن سبب الحدث في الفرض
وهو متعدد كالوضوء للنافلة والتاهب ودخول المسجد وقراءة القرآن وفرض ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب
الاخيرين ولكنه خلاف الواقع فهذا اشكال من ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي ثبوته لما هو من افراده في الواقع وليس للاعتقاد
الحاكم الفردية وعدمها لا مدخل فيهما والخطأ في الاخيرين لا يستلزم الخطأ في اصل الحكم الكلي انه لو قيل التاجر ...
البيع حلالا واعتقد الحاكم بان البيع الفلاني ليس بيعا ولا بيع اعتقاد الخطأ لا يقتضي عدم ثبوت حكمه لما اعتقد
عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلالا ان ما يسمى حقيقة بالبيع الواقع فهو حلال والفرد الذي اعتقد عدم فرديته
منه في الواقع فحكم بحلية حكمه ولو اثبات فرديته ان نفي ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فمدعي الاجماع على
ان الوضوء المنوي مبيح معناه ان المتكلم بان كل وضوء منوي في الشرع مبيح وان الاختصاص بالنوع في الشرع يقتضي
الاباحة فلابد من الاخذ به واعتقاد المدعي عدم ندبيته وضوء التاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة له اذا كان
ندبا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعي الاجماع على ذلك ويعتقد كذا او يحكي خبر ابن ابي المفضل ويعتقد
ان اعتقاده في الاخير لا يقدح في ثبوت الحكم للفرد الذي اعتقد عدم فرديته اذ على ما ذكرنا فكذا الاول ومن ان
مدعي الاجماع بنفسه من الاعتقاد الجازم ويحتمل انه اعتقد وضوء الاباحة مختص بما اعتقد كونه منه ويحتمل انه ...
عدم ثبوته فرضا كان عليه ان ... غير محقق لكلام ان تعليق مدعي الاجماع الحكم على امر كلي تارة يكون
باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو من افراده في الواقع ونفس الامر فانه يعلمها تفصيلا فلم هذا

هذا الحكم حينئذ انه لو اعتقد عموم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك بذلك فههنا لا يقدح اعتبار عدم
المطاردة مع شيوع تعلق الواقع لان المفروض ان المعلوم عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم
وان الحكم دائر مدار وجود الطبيعة في الواقع ولو باعتبار انه علم ان افراده مخصوصة معينة متصفة بالحكم ولكن لما
تعذر او تعسر تعدادها او علم بان ذلك الكلي يصدق عليها ولا يتعداها علق الحكم عليه ولكن نعلم بانه لو تبين
غيره بان هذا المفهوم الكلي يشمل غيرها لكان ياتي بقيد يخرجه كما نعلم بانه يعدل عن التعليق على ذلك الكلي او علم
ان تلك الافراد ليست افراد الكلي ما يكون هذه افراده فههنا لا يمكن دعوى شموله لعبارته المتضمنة لدعوى الا
جماع للفرد الذي لا يعلم كونه فردا وهو في الواقع فرد لان المعلوم عنده ان تلك الافراد بخصوصها متصفة بالحكم
وانه يدور مدارها دون ذلك الكلي وان التعبير به انما هو للتوسل الى بيان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير فكيف
يتعدى الى غيرها وبالجملة العبارة المذكورة مجملة تحتمل امرين احدهما ان يقتضي لحوق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده
وفرديته عندنا بالافراد المعلوم فرديتها عند الجميع والثاني الاقتصار على ما علم فرديته عنده الا ما وجب التوقف
ومما يتفرع على المسئلة ما لو نذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم ندب بعض الصلوة والنذر فيجب عليه الاتيان
بالخطأ فيه اذا اطلع على خطائه فيه لانه فعل المندوب الواقعي وهو كذلك ولا لان اعتقاده عدم شمله يكون قرينة
على عدم دخوله في المندوب المنذور ولو لم يتفرع عليه لو وقف ضيعة على الفقراء واعتقد عدم فقر زيد ثم
اولاده وهو خلاف الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير اذا شك في اعتقاده في الاجماع جزئيته بعض الاشياء ولكنه
جزئية فعلا فهل يحكم على هذا الجزئي بانه ادعى عليه الاجماع نظرا الى الظاهر او لاصالة عدم الاعتقاد فيه اشكال **وسيلة**
اعلم انه بعض الافاضل كصاحب المعالم والمنتقى توجيه طريق الشيخ عن احمد بن محمد عن صفوان عن ابي عبد الله ع
بالصحة لان صفوان اما هو ابن يحيى او ابن مهران وايا ما كان فيمنع من الصحة اما على الاول فلظهور سقوط الواسطة
بينه وبين الصادق ع لانهم ذكروا ان صفوان لم يرو عنه وهذا على ما من كلام النجاشي وغيره [illegible] الرواية مرسلة
فلا يصح لنا انها بالصحة واما على الثاني فلظهور سقوط الواسطة ايضا فذلك لان احمد بن محمد الراوي عن صفوان
اما هو ابن ابي نصر البزنطي او هو ابن عيسى او ابن خالد وايا منهم كان فيلزم سقوط الواسطة اما على الاول فلان الشيخ
يروي عنه من غير واسطة لانه لم يدركه لانه من اصحاب الرضا ع فان قلت ان للشيخ في الفهرست اليه طريق صحيح فلا يبقى خوف
في نقله من الكتاب المذكور طريق صحيح اليه كذا اليه طريق ضعيف فلعل ما يرويه عنه بغير هذا الطريق
فمع هذا الاحتمال كيف يمكن الحكم بالصحة واما على الثاني والثالث فلانهما لا يرويان عنه من غير واسطة وهو غير مذكورة
هنا تحقيق وسعة لا يمكن الحكم بالصحة ايضا وفيه نظر اذ يمكن دعوى صحة الرواية مطلقا لان الراوي عن صفوان بن يحيى او ابن
مهران اما على الاول فلان جهالة الواسطة بين صفوان بن يحيى والصادق ع غير قادحة لتصريح الشيخ في العدة على انه

لا يرد

لا يروي الا عن ثقة ومن الغريب ان الاصحاب اجمعوا على قبول مراسيله مضافا الى دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح
ما يصح عنه وقد ذهب جماعة من اصحابنا الى كونه دليلا على صحة الرواية التي هو في سندها ولو كان من يرويه عنه مجهولا
ثم ان كلا على تقدير صحته انه لم يرو عن الصادق ع واما المنع من قبل له وجوه روايته عنه ع فصحة الرواية ولصحة السقوط
الواسطة غير قادحة لانه موضوع بالاصل على انه قد يقع تدليس لهم اهل الرواية وبين الصفوان بطريق قطعي كما في الاسناد
الى دونه ع فلا يطلع على الواسطة تحقيق المطلب ان غاية ما يستفاد مما ذكره من عدم روايته عنه لم يدم
واسطة ونحو ونحوهم من صفوان وبينه وبين المعصوم ع في الواسطة غير قادح الا ان يكون جماعة جعلوا من تعدد هم العلم
الاسنادية الى العصمة ع حصول العلم يكون منه فيكون كما لو سمع منه مشافهة ولا يشترط في اعتبار ... وسبيله
العلم عن المعصوم ع مشافهة بل يكفي حصول العلم بكونه منه ولو كان من غير جهة السماع والا لانسد باب العلم بما يرويه
الثقات عن الائمة ع للاحتمال الحذف في الواسطة بينه وبينهم وعدم سماعهم منهم ع ومجرد الشركة في العصر لا يدل على السماع حيث
يروي عنهم للاحتمال الرواية عن غيرهم عنهم ع وليس في الالفاظ دلالة على انه من جهة السماع وظهور الشركة في العصر في سماعهم
كظهور اجماع العصر عدم كون الواسطة مفيدة للعلم وقد تحقق من هنا ما عدم كلية دعوى ان العدل اذا اسند الخبر
الى المعصوم ع فالاصل ان يكون حجة ظاهرا وان علمنا بسوء دركه له ع ولو كان الاجماع المنقول حجة فهو واما على الثاني
فلان الشيخ اسند الخبر الى البزنطي على وجه يدل على انه حصل له العلم بكونه منه وقد بينا انه يكفي هذا ولا يشترط سماعه
منه لعله لو امعن جماعة من الاصحاب كالمحقق البهائي والفاضل العسكري والمحقق الكاشاني العجب **وسيلة** اعلم انه قد بينا
ان الاصل حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي ولكن بقي الكلام انه لا بد من العلم او الظن بالتجرد او يكفي عدم
ظهور القرينة ولو شك في وجودها وعدمها ولنقدم المقدمة بان اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في شيء باعتبار الوضع
والاخر مجمل لاحتماله المعنيين احدهما يوجب حمل الظاهر على خلاف الظاهر مثل ان يقول لا يجب عليك ضرب زيد ثم يقول
اضرب زيدا ولفظ الصيغة ان تحتمل مشتركة بين الوجوب والاباحة فالتحقيق هو الاول لان الحمل على الحقيقة الاول هو الكشف عما
في الضمير والمفهم هو المعنى الاصلي ولا يحصل ذلك الا بعد العلم او الظن بعدم القرينة الصارفة او مع الشك فيها يحصل الشك
في ارادة المعنى الحقيقي ومع الشك لا يمكن استفادة الحكم ولو تجرى اهل اللسان الحكم بالاجابة في الخطاب الظاهر الدلالة
بعد الاستحالة ويجوز ذلك الخطاب المجمل الذي يحتمل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فان العالم بالوضع منه اذا سمع اللفظ
ينتقل ذهنه الى معناه الحقيقي فيجب الحمل عليه وانما يعد لغة اذ لبين المقال عند موضع التشبيه على حكم الاصل لانا
ذلك مع ان الاصل عدم جواز الحكم بان المعنى الحقيقي مراد للمتكلم الا بعد قيام دليل ما عليه وليس ذلك بمسلم الا بعد
العلم او الظن بانتفاء القرينة واما مع الشك الموجب للشك في كون الحقيقة مراد المتكلم فلا دليل عقلي ولا نقلي
يقتضيه اما الاول فلانه بمجرد الوضع لا يستلزم ذلك عقلا ثم يستلزم خطور المعنى الحقيقي بالبال وهو لا يقتضيه

الحجية بكونه مرادا كيف وقد يحصل المعنى الحقيقي من تكلم النائم ونقطع بعدم ارادته واما الثاني فلانه لم ينقل عن اهل اللسان
الحكم بوجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يتبين الصارف بل المستفيض ذلك من علمائهم بل الشائع عكس ذلك لانا
نجد منهم التوقف فيما تردد منهم خطابا له ظاهر ثم يحصل لهم الشك في الصارف ولا يحصل لهم الظن بفقده ويمتنع
ما ادعيناه ان اكثر المحققين توقفوا في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح او ليس ذلك الا لعدم ظهور عدم القرينة بناء على
عدم صلاحية كون الشهرة قرينة ولو كان الاصل وجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو لم يحصل بارادته وكان ذلك من باب
التعبد ككون البينة اصلا في الدلالة على الملكية وان لم يحصل الظن بها لكان اللازم اختيار مذهب ابي حنيفة من ترجيح
الحقيقة لتحقق المعنى الحقيقي وعدم ظهور الصارف اذ المفروض ان الشهرة لا تصلح صارفة وبالجملة الذي يحصل لنا من عادة
اهل اللسان انهم لا يعولون على دلالة اللفظ الا بعد الظن بالمراد ولا ينافي ما ذكرت لزوم تحصيل الاستفادة من
طريق المحاورة والمكاتبة لان عدم القرينة هناك غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد سها عن
ذكر القرينة في كتابتها الا انا نقول ذلك بعد ان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر قطعا ونحن لم نجعل مجرد احتمال القرينة مانعا
في الحمل على الظاهر وان كان مرجوحا عادة بل الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة وبالجملة ان فرضنا
انه اذا حصل الشك في ارادة الظاهر كما في الخطاب من المتقدم الينا الاشارة ... ذلك عاريا كان الواجب التوقف لا ترجيح
الحمل على الظاهر ولنا ان ... الى ان الواجب في حجيتها اصالة عدم القرينة ... الشهادة العرفية ان افادتها الظن
لكونها من الاشياء ... المفيدة للملكية ولا الرد ... يكون منشأ السهو الغالبة في ذكر القرينة
لم نعلم به للاكتفاء بحكم ... المعنى الحقيقي وهذا الفهم ... بسيرة العقلاء فهي شاهد على اصل مطلبنا فتم
لا ترجيح ... القرينة والاصل عدمها الا انا نقول لم يحصل الظن هناك ثم لا فرق بين الدليل فلا كلام ولو كان الثاني
فهو ولا دليل على الاصل الذي ذكرت ومجرد عدم ... لا يستلزم العدم في الواقع ولا الظن به وذلك واضح
ثم يرد عليه ما ذكرنا انه يلزم سقوط العمل باكثر الظواهر وهي التي قد عارضها ... اذا كانت اقوى دلالة
منها الا بعد ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظاهرها وذلك معلوم وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم
قد اطبقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من ... الضعيفة ما يوجب الشك
في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بخلافها ... لا يلتفت اليه اذا لم يقم دليل من الشرع
على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب لا يقال الاجماع ... من المحققين
العمل باخبار الاحاد وكانت صحيحة مخصصة لظواهر الكتاب والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب
حملها على خلاف ظاهرها وكذا القائلون بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق ... من الاصحاب التزموا ...
الظن ... اليها اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقف في العمل بها من جهة

معارضتها

معارضتها بما ذكر ولو كان ما ذكر سابقا حقا لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة بتلك الادلة فلما
لم ... لزم ... يقدح في التمسك بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها الا ان الخصم ان يقول كما ان الاصل
عدم حجيتها كذلك الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك
وبالجملة الذي اتفق عليه الاصحاب بل وجدنا بل المسلمين قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها
وعدم جواز العدول عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فتنقدح طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا
لا باعتبار كونها كاشفة عن الواقع ولذلك لا احد ان يقول ان الظنون التي لا تكون حجة اذا عارضت الظواهر التي ثبتت
حجيتها لا تفيد الظن ولا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارات الظن
تتوقف على حجيتها بل ذلك موجب بالوجدان ونحن نجد ذلك قطعا فحينئذ ما ورد من الشرع ظاهر يجب الاخذ به
حتى يثبت الصارف عنه يقينا وان حصل الشك بحسب الوجدان في بقائه على ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون
المجتهد عالما او ظانا بالحكم الواقعي ويكون عمله بالظواهر كعمله بالبينة والاقرار ونحو ذلك من الاسباب التي لا تكشف
عن الواقع وهذا ايضا خلاف ما يستفاد من طريقتهم لان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى فيمكن ان يقال
ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظاهرها
واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليه لان ذلك طريقة اهل اللسان الا ان يقوم
دليل على لزوم العمل بها فيستفاد العقود التي ثبت انها حجة فيما اذا عارضها ما يوجب الشك او الظن بخلافها ولم يقم
من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك او الظن بما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا
وورد فيها خبر واحد يحتمل ان يكون مخصصا او ان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك
الخطاب مجمل باعتبار احتمال وجود الاحتمال في العام فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا
ويدعى الاجماع على لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل الالفاظ على حقيقتها مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة
لان ذلك ممنوع بان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو كان الاجماع ثابتا
لما صار ... عليه ابو حنيفة لان المفروض انه لم يعلم قرينة وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل فلا بد من الخروج عنه
الا ان يقوم دليل قطعي على ما اخترناه للاجماع فيما اذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة الحكم باصالة بقاء العمومات
ما عدا الاخيرة على العموم اذ لم يثبت الوضع للرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية كاصالة البراءة ونحوها بل
صرح بعض المحققين على ما حكي عنه ... العوائد ... الظن ... ان المراد ... فالحق في الكتاب
المزبور ... بعض المحققين المتأخرين انه يحتمل الرجوع الى الجميع قطعا العموم بسبب الوضع للاخيرة مع الاحتمال
لا يفهم الشمول لهذا الخاص ويحصل الشك في ان المراد به ... ويرتفع الفهم والاصل عدم تعلق الحكم بما يخص اصالة الحقيقة

لم يقتضنا دليل على اعتباره او يجمع الحجيب ينفع مثل المقام لان العقد النائب حجيته ما هو ظاهر ومظنون بالنسبة الى العالم
بالاصطلاح واما اريد منه فلم يثبت فان كانت العمومات المعقودة مقتضاها في الحكم والتكليف فهنا الخاص داخل
والا فهو خارج انتهى والتحقيق اظهر من كلام المحققين خلاف هذا قال المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد اختيار القول
بالرجوع الى الاخيرة ووجهه ان التخصيص على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين والعود الى الاخيرة ا
مقطوع به والباقي محتمل فيجب التمسك فيه بالاصل وهو اجراء اللفظ على ظاهره حتى يتحقق الناقل عنه وقال المحقق الاردبيلي
في مجمع الفائدة والتحقيق انه يقتضي الكلام رجوعه الى الاخيرة للاصل عدم القيد وعدم اخراجها تكلم به عن مقتضاه على الافضل
على ما يقتضيه ظاهره الا ما تحقق ما يدل على الخروج عنه فيقتصر خلافه فيما تحقق رجوعه الى الاخيرة يقينا لعدم المعنى
والاجماع فيبقى غيرها على ظاهرها انتهى وقال بعد ذلك الاخير مخصص ومقيد اجماعا وغيره محتمل للغوم فكيف قطعا
واما ما تقدم فالمتبع عدم الرجوع للاصالة بقائه على الحقيقة فالاطلاق والعموم باق ونحو هذا صرح والتحرير ام ظاهر و
يظهر من المعالم ايضا ولكن ما ذكرناه سابقا يدفع ما بقي مما ذكروه فيصح لان المتكلم اذا اطلق اللفظ الذي له ظاهر كان
الظاهر حال ارادته والاصل بقاء هذه الارادة لا انا نقول هذا فاسد جدا لان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
لا يقطع بارادته شيئا للاتفاق على ان المتكلم ما دام متشاغلا به له ان يلحق به ما شاء من اللواحق فاذا تم الكلام وكان فيه
لفظ مجمل موجب للاجمال في الظاهر لم يتحقق العلم بارادته شيئا فيكون الكلام مجملا وقد يتخلص الى العالم فقال وان
كان المراد انه نعلم انه حين تكلم باللفظ العام اراده العموم والاستثناء الذي لحقه الاصوليين القاعدة في صحة هذه الارادة
فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ ويمتنع احتمال الارادة فيه ولو كان مجرد اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح على الامر قبل فراغه وقبله مناقيا للاول ووجب رده ويقتضي ذلك الاخير
ايضا لا يجدي معه دفع محذور الهوية بالمعرفة فيلزم المقتضي لحمل اللواحق وقد يطلع الاتصال انما هو نص الواضع
على ان المريد للعموم لا يكون باقيا بما يلحقه حال التشاغل بالكلام احتمالا منه فلم يقع الفراغ لا يتجه للسامع الحكم
بارادة الحقيقة لبقاء احتمال الانصراف الى المجاز لان العرض قد يتعلق بتخصيص اللفظ فيتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصار والاقتصار بحسب ضعفه لكون الامر مع علم حصول الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكذا متعلقه بالاخير
متحققا للزوم محلا للعقد بريئ ويصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الا ان يعلم الناقل عنه وليس هذا
من قبيل الاختصاص بالاخير في شيء وان قد يعرض منه اشتباه فيه عليك فانه يصح بالنوع تخصيص الاول فانها على الله
القول بالاشتراك لطلبي الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن على الندب وذلك لان انتفاء كون العقل انما
اي يستفيد بارادة عليه حليته شكوك فيتمسك بنفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير لازم اذا قامت القرينة على ارادته

كان استعمال

كان استعمال اللفظ فيه واتفاق على غير مستقرابه عنه الحكيم كما في الكل في هذه الحكومة حقيقة في الندب وهو على الفرق
بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو الحمل على الوجوب وهكذا
الحال العمومي يقول بانها حقيقة في الندب وعن بعض الاصوليين القول بالاشتراك في الوقف انما هو بالنظر الى
نفس اللفظ حيث لا يقطع بذلك على ارادة الندب بخصوصه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه انتهى وبالجملة
ما ذكره الاخير على الاشكال اللهم الا ان يوجه ما ذكره بانه لما كان الغالب في الالفاظ المجردة حملها على ما وضعت
لها واستعمال الظاهر كان اللازم الحاق ما يخفى فيه وهو ما لم يعلم قرينته على الخلاف به لان الظن يلحق المشكوك فيه بالغالب
ويحصل انه يحصل بعد فراغ المتكلم من كلامه ومن الملاحقة للفظ الموضوع لمعنى الظن بارادته باعتبار الغلبة التي اشرنا
اليها والمعتمد له لان الغرض عدم ظهور القرينة على الخلاف فيجب العمل به لما تقدم من ان كل ظن حجة نعم اذا عارض ظن
مخالف له يجب التوقف لان الامر يؤول الى الشك في ارادة المعنى الحقيقي ولعل الوجه في توقفهم في حمله على الحقيقة او المجاز الراجح
هو معارضة ظن غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي بظن غلبة الاستعمال في هذا المعنى المجازي فيبقى بلا مرجح لا لعدم ظهور عدم القرينة
فقد اتضح الفرق بين مسألة تعارض الحقيقة والمجاز الراجح وبين مسألتنا هذه ولكن هذا حسن لو لم نعلم بطريقة اهل
اللسان في مسألتنا هذه وقلنا بان كل ظن حجة واما اذا علمنا انهم التوقف فيها فلا لانه يظهر ان الظن الذي ذكرناه
غير معتبر عندهم والواجب في باب اللغات اتباعهم ودعوى اعتبار ذلك شرعا وان لم يكن معتبرا لغة يحتاج الى دليل مع عدم
عليها وهنا اختلف القوم في ان مدلول الواو العاطفة التي يحل الاطلاق عليه ما هو على اقوال الاول انه لمطلق الجمع
بمعنى انها تجمع بين امرين فصاعدا في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو زيد وكرم
عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه ولا المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد
الدين والشهيد وثم الائمة المحقق البهائي وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والتفتازاني والبيضاوي وابن هشام
والزمخشري وجمال الدين الاظهر وغيرهم وحكي عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر موضعا من كتابه **الثاني** انه مدلولها الترتيب فاذا
قيل اضرب زيدا او عمرا كان معناه اضرب زيدا اولا وعمرا ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار العلامة
في المنتهى كما عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي وابن درستويه وابي جعفر الدينوري وابي عمر الزاهد وهشام وقطرب
وعيد والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفي التهذيب انه الاكثر النحويين **الثالث** ان مدلولها
المعية فاذا قيل اضرب زيدا او عمرا كان معناها اضربهما في آن واحد وهو اختيار ابي كريب وبعض الحنفية على ما حكي
عنهما **الرابع** ان مدلولها المعية والترتيب وانها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل حجة
الاولين وجوه **الاول** ان الجمع المطلق معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع اللفظ بازائه ولا لفظ سوى الواو لها
المقدمة الاولى فبديهية واما الثانية فلان الترتيب كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه يجب على الواضع وضع اللفظ بازائه

واما الثالث فلان ما عدا الواو من حروف العطف ليست للجمعية المطلقة فاقتضى ان يكون الواو لها الثاني انها قد ا
ستعملت في الجمعية المطلقة ولم يثبت استعمالها في الترتيب والمعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل
في معنى واحد وقد ثبت ان الاصل في الاستعمال هنا الحقيقة اما استعمالها في الجمعية المطلقة فالشيوع اختصاص بعض نحو
قال الواو فيما لا ترتيب فيه قطعا وقد ادعى ابن عصفور في شرح الايضاح على ما حكي نفي الخلاف في ذلك ولا المعية
لنا وقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا فان الواو فيهما ليست للترتيب والا لزم التناقض لاتحاد القصة ولا المعية ولقوله تعالى نحن نموت ونحيا
مثلا وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم وقوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني لعدم ارادة الترتيب
منهما كما في بعض ولا المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما فالا الاستعمال في الجمع المطلق فيقول الاصل الكون حقيقة
فيه فعلا الاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب والمعية والمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في احدهما
دون الآخر لما ثبت ان هذا الاصل لكن لا شك في ان استعمالها في الجمعية اكثر وفيهما اقل فالقول انها حقيقة في الاكثر
استعمالا اقليلا للمجاز الثالث انه يقال جاء زيد وعمرو قبله او بعده ولو كانت لاحدهما لما جاز للزوم التكرار
والتناقض الرابع الجمعية متيقنة الارادة والاصل عدم الزيادة من الترتيب والمعية الخامس ان الصحابة على ما حكي عنهم
سئلوا من النبي عن سبب السعي بعدما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال ابدؤا بما بدأ الله
فقال ابدؤا بما بدأ الله ولو كانت موضوعة للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان وكانوا يعرفون
المعنى ويؤيده عدة من النصوص الامرة بالابتداء بما بدأ الله من غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب
لكان الامر فائدة السادس انها لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب الشرط كالفاء وثم [illegible]
فكان لقوله السابع انها لو كانت للترتيب او المعية لكان القائل جاء زيد وعمرو كاذبا اذا علم عكسها في الاول والاحد
او تقدم عمرو في الثاني والتالي باطل قطعا الثامن اجماع اهل اللغة على ما حكي جماعة على انها للجمع المطلق قال ابو علي في
اجمع البصريون والنحويون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق انتهى وحكى نحو عن سيبويه والسيرافي وقال الائمة الفارسي
الجمع المطلق مذهب جميع البصريين والكوفيين وقال المحقق الواو للجمع المطلق لاجماع اهل اللغة على ذلك وقال المحقق انها
الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الموشح وغيرهما اتفق المحققون على ذلك وقال بعض النحاة
الواو للدلالة على مطلق الجمع عند المحققين واتفق جمهور النحويين على انها للجمع من غير ترتيب وقال الفيروزي [illegible]
الواو من حروف العطف لا تقتضي الترتيب على الصحيح عندهم وقال الاكثر اتفق جماهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق
غير مقتضية ترتيبا ولا معية وقال الحاجبي الواو للجمع المطلق لا الترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة وقال
البيضاوي الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ويدل على اجماعهم عليه ما حكاه جماعة كالعلامة السيد عميد الدين والعميدي

وغيرهم

وغيرهم عنهم من حكمهم بمساواتها في العطف في الاسماء المختلفة نحو جاء زيد وعمرو والواو التي في الاسماء المتفقة نحو المسلمون
ومعنى ذلك ان العرب اذا ارادوا جمع الاسماء في حكم لا تخلو اما ان كانت متفقة كمسلم ومسلم ومسلم اتوا بواو الجمع
فقالوا جاء المسلمون وان كانت مختلفة كزيد وعمرو اتوا بواو العاطفة فقالوا جاء زيد وعمرو وبكر فكما ان واو الجمع
في الاسماء المتفقة لا يدل على الترتيب اجماعا كما حكاه العلامة ولا على المعية كما هو الظاهر فكذا يجب ان يكون واو الجمع
في الاسماء المختلفة والا لم يتساويا وهو خلاف نصهم التاسع ان المتبادر من الاطلاق هو المفهوم الكلي الاعم وهو من
امارات الحقيقة وفي الجمع نظر اما الاول فلان الجمع المطلق كما هو معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه كذلك الترتيب المطلق
والمعية معنيان تشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك
بالوضع لهما والى الانفهام كما من الجمعية وقيد زائد وهو الترتيب والمعية والمركب يستلزم الدلالة على المطلق
يدل على الاعم بالتضمن ولا عكس لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الا على ان نمنع من وجوب الوضع للفظ المستند
اليه الحاجة كما هو صريح بعض الاصوليين واما الثاني فلان المنع من الاستعمال في الترتيب والمعية بعيد فان في
القول بكونها حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولاه لما جاز القول بذلك وليس القول بكونها حقيقة في
الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك القول بل لا يبعد دعوى الوفاق على لان الاستعمال فيهما
استعمالها فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما لكان القائلين بالجمع المطلق ان يبطل القول بدلالته فيهما الجهة والبعد
ادعائهم [illegible] على انه قد استعمل في الترتيب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله
فاغسلوا في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين [illegible] اولوية الوضع للقدر المشترك فيه
ممنوع لكن [illegible] الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز كثير في الالفاظ الموضوعة للعموم فانه شاع استعمالها
في الخصوص [illegible] حتى قيل ما من عام الا وقد خص مع انها ليست حقيقة في الخصوص قال الشيخ في العدة في بحث العموم
انهم لم يجدوا في الفاظ القرآن لفظة تفيد الاستغراق الا لفظة واحدة وليس ذلك لقلة استعمال الحقيقة فيما هو
حقيقة فيه وكثرة استعماله في المجاز دلالة على [illegible] حقيقة فيه [illegible] عادتهم استعمال اللفظ الدابة في كل
ما دب [illegible] في العرف [illegible] للاتفاق على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في الاصل
ما دب فعلم [illegible] ان قلة الاستعمال لا يدل على ان اللفظ ليس حقيقة وقال في النهاية الغلبة لا تدل على الحقيقة
فان المجازات العربية غالبة ولم تخرج عن كونها مجازات بما غلب استعمالها فيه وقال في المعالم في جملة كلام
الناس [illegible] هذه الشبهة [illegible] من الوهم وقال في الاحكام قولهم في الشبهة الثانية اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص
لا نم ذلك وان سلم الا ان ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجازا في العموم وبين عليه ان استعمال
لفظ الغائط والعذرة في الخارج المستقذر من الانسان كثير وان كان مجازا فيه وحقيقة في الموضع المطمئن وفناء

الواو وكذلك لفظ الاجماع حقيقة في الماهية المخصوصة ولان غالب الاستعمال في الربط المقام واما الثالث فلانا نمنع
من الاية في التسلط الوضع البعض الاعم كما عليه جماعة واما الرابع فلانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل وزعم ان ابطال
التمسك بنزاهة الحكيم يسلم بالوضع وورود خطاب الشارع متضمن للتكليف وفيه العطف بالواو ونحو اضرب زيدا
وعمرا لان الاصل براءة الذمة عن وجوب الترتيب على انا نمنع من صحة التمسك في هذا المقام لان الشارع متعلق
بالكلفة في تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه يحتمل الاشتغال بالخروج عن عهدة الامر
عمرو المعطوف للاحتمال لكون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر به الا بعد ضرب زيد وهو هنا القطع بوجوب
ضرب عمرو مطلقا فهي تمسك باطلاقه خفيف وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي انه اذا اتفق الاحتمال على وجوب
ضرب زيد وعمرو مثلا واختلف في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه ولا يجوز التمسك في نفيه باصالة البراءة الا ان يكون
هناك اطلاق يتمسك بظاهره وجوبه لان الاصل عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يضر
المأمور به ويكون الخلاف في وجوب الترتيب بعد تحقق ترتيب العقاب على تركه واما الخامس فلوجوه الاول ان ما نسب
الى السيد المرتضى غير صحيح فلا حجة فيه الثاني انها لو كانت موضوعة للمعنى المشترك لما جاز السؤال الموضوع للدلالة
الاستفهام الثالث ان السؤال لعله كان لحصول العلم القطعي بمورد اللفظ الرابع ان دلالته على كونها للترتيب لفظية
فان قوله ابدأ بما بدأ الله تصريح بان السبب امره بالبدأة بالصفا هو دلالة قوله تعالى ان الصفا والمروة ولا يكون
ذلك الا بعد وضعها للترتيب ويدل على كون السبب في ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق ع ان رسول الله حين
فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدأ بما بدأ الله به من اتيان الصفا ان الله يقول ان الصفا الخامس معارضته بانكار ابن
عباس على من امره بالعمرة قبل الحج محتجا في ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله اذ لولا فهمه الترتيب من الواو لما
على انكار ابن عباس وبانكار النبي ص قال لخطيب قال ومن يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس
خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار وباتفاق الفقهاء على ان قول الرجل لغير المدخول بها
انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة دون ما اذا قال انت طالق طلقتين اذ ليس ذلك الا لكون الواو للترتيب
لانه بينونة في الطلاق الاول فلا يقع الطلاق الثاني محلا فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق لم يكن هناك فرق بين
كما في قوله انت طالق طلقتين فيلزم ان يقع الطلقتان كما في القول الثاني وبما رواه في الوسائل عن الصدوق عن الحسن
بن محبوب عن ابي حمزة عن حمران عن ابي جعفر ع في رجل اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر
في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم قال ينظر الى الذين سماهم وبدأ بعتقهم فيقومون
وينظر الى ثلثه فيعتق اول شيء ذكر ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان في الذي سمى اخيرا
لانه اعتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك فلا يجوز له ذلك قال في الوسائل ورواه الكليني عن العدة عن سهل بن زياد وعن محمد بن

يحيى

يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد عن ابن محبوب وباسناده عن علي بن الحسن بن
محبوب قال في التنقيح واعلم انه لا فرق بين ان يكون الترتيب بالفاء او بثم او بالواو والاختلاف الا في ثم وقال بعضهم مع
الواو وللترتيب هو جمع لا اشتراك لغة والاصح خلافه لدلالة الرواية المذكورة والشرع ناسخ للغة انتهى وقال ابن حمزة
ان ثم للمهلة والفاء للتعقيب والواو للعطف فقط انتهى لا يقال الرواية ضعيفة لان في سندها علي بن ابي حمزة لان ابن محبوب
روى عنه وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فيفيد توثيقه كما ذكره جماعة على انه صرح في التنقيح والكفاية بان
الامة افتوا بمضمونها فينجبر ضعفها بها واما السادس فالمنع من الملازمة بين اقتضاء الترتيب وصحة الدخول على جواب والا
الجزاء ودخولها عليه هو ربط فقط واما السابع فلان ارادة المجاز يمنع من الكذب كما في رأيت اسدا يرمي وقد رأى شجاعا كما
صرح به الاكثر واما الثامن فالمنع من صلاحيته للاعتماد عليه اذ لو سلمنا حجية الاجماع المنقول في اللغة فانه معارض
بجمع كثير من اعاظم اهل العربية وهم الذين نسبوا اليهم القول بالترتيب وتصريح الشيخ بانه مذهب اكثر النحويين ولذا غلط ابن هشام
كما في الحسبان السيرافي في دعواه الاجماع على مطلق الجمع على ان اللازم الاخذ بقول هؤلاء كما صرح به العلامة في المنتهى
من ان القائل بالجمع يشهد بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات مقدمة على شهادة
النفي واما الاجماع على المساواة فليس بمفيد لانه لا يدل على ما يدعيه الخصم لصدقها بالاشتراك في الدلالة على الجمعية ولا
يقتضي المساواة من كل جهة كيف والعاطفة لا يشترط فيها اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في اذا الجمع فانهما
بدوا ما التاسع فالمنع من التبادر والا لما وقع الخلاف ومما ذكر ظهر صحة القول بالترتيب في بعض الارجح على الاول
بان الوضع للعام اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه فقد يحتاج الى العام
من التعبير عن الخاص لانها لو وضعت للخاص لكان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا ولا كذلك لو كان الاستعمال
فيه بدون التجوز فيه ومن الايراد على الثاني بان منع اولوية الوضع للمعنى المشترك للاشتراك الذي ذهب جماعة
اليها وعن المنع الوارد منع كون كثرة الاستعمال دليلا على الحقيقة وذلك لان المعنى المتكثر استعمال اللفظ فيه
لو كان مجازا في الاستعمال لوجود قرينة تستعمل القرائن ولا كذلك اذا كان حقيقة واذا دار الامر بين ما يقتضي
الحمل على بعد وبين ما لا يقتضي كان الثاني اولى لموافقته الاصل على ان الغالب في اكثر استعمال الالفاظ في
حقيقتها فيلحق محل الشك به واما ما اجيب عنه من ان اصالة عدم الدلالة لكثرة الاستعمال على الحقيقة فضعيف ظاهر
لانا لا ندعي الملازمة بين الامرين عقلا بل الظهور وغلبة مع التتابع وهو كاف لحجيته بناء على
الخلاف كما في محل البحث واما الثالث فلما كان في الاستدلال به القاعدة ولا ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي
انه اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان استعماله في احدهما اكثر وجب الحكم بكونه حقيقة فيما اكثر الاستعمال فيه

وكذا المطلوب المختار بهذه القاعدة قد سبق التحقيق في شرح المختصر ومن الايراد على الثالث بان النظر دلالته على ذلك كما
ذهب اليه بعض وتصريح جماعة بعدم الدلالة لا يعتد به حيث لم يكن نقلا صحيحا ومن الايراد على الرابع بان الاصل الذي ذكرتم
انما يتم لو ثبت واضع الاصل للمعنى وكيف يثبت اذ القائل به موجود وح فاصالة الترتيب للمعية تصير اقوى من اصالة
الوضع منهما او للمشترك والدليل الرابع اراد بيان ان الاخذ بالجمعية المطلقة مما لا ينبغي انكاره وذلك اما لان
الاصلح
لفظة الواو موضوعة لها او لعدم الدليل على كونها موضوعة للاصل الامور الثلاثة الجمعية والترتيب والمعية اذ يقتضي
الجمعية المطلقة والاصوليون كثيرا ما يستندون الى الاصول العقلية في مقام اثبات اللغات وليس مقصودهم اثبات الوضع فان
ذلك لا يفعله جاهل فضلا عن مثلهم بل مقصودهم بيان ان اللازم الاخذ بما يدعون كون اللفظ موضوعا له حكما باعتبار وضع
اللفظ بانه له او باعتبار اقتضاء الاصل العقلي اذ لم يتعلق غرضهم في البحث عن الوضع الا باعتبار تحصيل الحكم الشرعي
فيكون همهم بيان ما ذكر فلا يرد ما اورد من التمسك بالاصول العقلية في المسائل اللغوية ومن الايراد على
الخامس بضعفه اما الاول فلان النقل للاتفاق على صحة النسبة انما هو السند لبني فرانسع والمانعين ولهم ان يجيبوا
عن ضعف السند ولو كان لكان هو بالحجة اولى فتدبر واما الثاني فلان السؤال عن افراد الكلمات فيما يتعلق بالتكليف
قطعا ولا نسلم ان يبقى في العرف نحو قوله ابتغي بانسان طويلا اردت انه قصير في جميع اردت انه ربما ولا طلا السؤال
عن نفسها فانه قبيح قطعا فلا نسلم ان يبقى نحو قوله ابتغي بانسان اردت حيوانا ناطقا ام غيره ولو كانت موضوعة
عن الثالث
للترتيب لكان سؤالهم من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة للجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل الاول وهو منظور
واما الرابع فضعفه ظاهر لجريان الحد لانه عليه جدا واما الخامس فلان انكارهم لعله كان من جهة فهم ابن عباس
لكلمة ابدأوا اولا لدلالة الواو على الترتيب على انه قال في الكلام على ابن عباس بانه ابن عباس وابنه امر ابن عباس
ارجح لانه يدل على الطلب والاحتياط لانهم جعلوا الجمع المطلق المتنازل للتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة بدفع
بالذكر
المستفاد من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلق بالمتبوع واما انكار النبي فلعله كان لترك الخطيب الافراد
فانه ابلغ في التعظيم وادخل في الردع عن المعصية انه غير ثابت واما اتفاق الفقهاء في مسئلة الطلاق فممنوع اذ حكي
عن الشافعي واحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى القول بوقوع الطلاق الثلاث لها
ولو كان الطلاق الثاني لم يصادف محلا بعد الطلاق الاول فانه بمجرد الطلاق قد سقط المحل وذلك باعتبار افادة الواو الترتيب
الطلقتين
باعتبار الترتيب الذكري ولذا لم يحكم بوقوع الطلاق الثاني لو قال انت طالق انت طالق من غير عطف ولو وقع
في قوله انت طالق طلقتين تفسير لقوله انت طالق فهو من تتمة قوله انت طالق والكلام انما يتم باخره ولكن لو قال انت طالق
وطالق لعدم جواز ان يكون الثاني تفسيرا للاول فان العطف يقتضي المغايرة واما الرواية فلمنع دلالتها على الوضع
للترتيب انما غايتها الدلالة على لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهو كما يمكن ان يكون بالواو كذا يمكن ان يكون

باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع اوجب مراعاة الترتيب الذكري بما يحكم له لا لغة بها وتعالى هو وانما اشار الى هذا حيث
الترتيب
ابطل الحكم بوجود الواو بعينه ويؤيد هذا مصير اعظم الجماعة الى الواو ويمنع القطع بانهم لا يقولون بان الوضع
على انه يمكن منع دلالة الرواية على ما اذا كان العطف بالجملة المستقلة نحو ان يقول اعطى فلانا كذا واعطى فلانا كذا
وهذا يفيد الترتيب بناء على ما ذكره المحقق والشهيد الثاني من ان الوصية السابقة اولا نافذة والصريح حال موجودا
في محلها على الصاد ونحو استيفاء الثلث والا سيبطل الترتيب مع السبق هذا الاستلزام تبطيل الوصية الثانية
فانه ذلك لان الحكم انما يتحقق عند تمام الكلام والمعطوف من جملة الكلام لان الوصايا المذكورة على الترتيب السابق
الكلام كلا واحدا كقوله اعطوا فلانا كذا واعطوا فلانا كذا فانه اذا صار قبلا الا لاجل النقد نفذ لم يجز تغييرها
بعطف المرتب عليها كما لو باع شيئا الى زيد ثم باعه لعمرو وانما يكون بنحو اعطى حيث لا تتم بدونه كقوله اعطوا فلانا
فلانا كذا وفلانا كذا والذي دل ظاهره عدم الخلاف في ان الاخير لا يحكم فيه بالترتيب لعدم الرواية اشارة الى هنا
شيء وهو ان سئل الاشعار بمسبق السياق يمكن ان يكون باعتبار كون الواو مشتركا لفظا بين الترتيب والمعية فان القول
بوجوده وقد يمنع هذا بان هذا الاحتمال لا وجه له لان الاشتراك فقط وقطعا والقول بكل العقل بالمعية شاذ جدا
السؤال
فلا يعتمد عليها ومع هذا لا يمكن ان يكون وجه السؤال اعتقاد الاشتراك لفظا كالاوضع ثم يمكن ان يكون وجه
في وانه هو وجه اخذ المناسك منه كما يدل عليه قوله خذوا عني مناسككم فتدبر واما عن الايراد على السادس فبان
الاولوية انما يحكم بها اذا لم يحصل احد المترادفين مقام الاخر فانها على تقدير وضعها للترتيب يكون نصا في الفاء
الجزاء وفيه نظر لمنع كونها للترتيب المطلق فان جماعة ذهبوا الى كون الفاء الجزائية للتعقيب والحد على انها ليست
للعطف فلا يلزم الربط الجزاء للشرط فكيف يعد من الترادف واما عن الايراد على السابع فبان ارادة المجاز انما
يمنع من الكذب مع عدم نصب قرينة على ارادته امامع عدمه كما هو المفروض فالكذب لازم ولو كانت للمعية او الترتيب فيصح
نقال جاء زيد وعمرو بعده وكان الواقع خلافه واما عن الايراد على الثامن فبان جواز الاعتماد لا ينبغي الريب فيه
بعد تصريح كثير من المحققين وبعضهم الحكم من اجلاء اهل العربية والخلاف فيه فلا يمكن ان يعد من الشواذ اتمام
مع عدم ثبوت مخالفة بعض من نقلنا عنهم في عداد القائلين بالترتيب اليه فانه حكي عن الفراء القول بالترتيب فيما يمتنع فيه الجمع
ويقال ان الشافعي والاسفرايني نقلا عنهما الوضع للترتيب الفقهي بهوس العادي لما رجعوا منهم بالترتيب الوضعي
دليلا على القول بالوضع للترتيب ما نقل العلامة بعضهم لا اثبات على النفي ولا يخرج عن كلامنا في ما سابقا سلمنا
لكن نمنع من كون اثبات مقدما على النفي مطلقا بل على الفرض الذي اعتقد فيه النفي شاهد على صحته واما منع دلالة
الاجماع على السادس فبعد اجماعه الحق فيها على ما حكى فغلا انك ثبتت دلالة الجمع ورود العطف نحو انه ليس كلي ارادة الاشتراك
ثم وارد العطف ممنوع بغاية فلعل انهم انما لم يفهم ارادة المعية ما عن قرينة الاخرى في التتبع الاستعمال المذكور واما

عن الارادة على القطع فيما يحتمل الخلاف لابد على عدم التبادر وتم ويقع فيما ينسب الى التبادر فاذن القول بما عليه الاكثر
من الوضع للجمع المطلق هو المعتمد . اعلم ان الواو كما تكون للعطف كذلك تكون لغيره فانها تستعمل بمعنى رب والجر ولام التعليل
كما في الخارجي ومع غير ذلك مما هو مذكور في محله ولكن الاصل حملها على العطف الا ان يقوم قرينة على ارادة غيره لانه
الغالب في استعمالها فوضع المسألة بحق ثم اعلم انه حكي عن الفيروزابادي وابن مالك التصريح بكثرة استعمال الواو
في الترتيب وتجانسه الغالب المعتبر وتلبسه بخلاف الترتيب فعلى هذا يوجب حمل الاطلاق عليه اولا ينبغي اشكال له
النقل العدوم وسيلة اذا ورد عن النبي صلى الله عليه وآله عام مطلق وخاص كذلك متنافيا الظاهر نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم فاما
ان يعلم تاريخهما اولا وعلى الاول فاما ان يكونا متقارنين او العام متقدما او متاخرا فهنا مقامات اربع المقام الاول ان يعلم
اقترانهما فالمشهور بين الاصوليين منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في كتبه الثلاثة والسيد
عميد الدين في المنية والآمدي في الاحكام والحاجبي في المختصر على لزوم تخصيص العام بالخاص بل قد حكاه في النهاية
والمنية عن المحققين من الجمهور خلافا لما حكاه في النهاية عن شاذ فقال ان دلالة المقترن من العام يسقط بعارض الخاص
للاولين وجوه الاول الاجماع المحكي فيه الثاني ان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر …
الاول ونظائره … الثالث ما اشار اليه بعضهم كالآمدي وغيره من
ان الخاص دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه … فهو الراجح … الراجح …
العام بحسب الدلالة من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص … لان العمل بالمرجوح
لاجل خلاف المتفق الرابع ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ والسيد عميد الدين وصاحب المعالم والعضدي
وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتعارضين وهو انه دار الامر بين … العمل
بالعام فعطلوا … العمل بالخاص … اما الاول
فلاستلزام العمل … واما الثاني فلاستلزامه ابطال الدليل
الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام … تناول الخاص اياه
وثانيهما … غير معارض … طرح الخاص
بالمرة وهو باطل واما الرابع فواضح وقد نوقش على الاول بالمنع من كون المسألة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى
… فان المخالف هنا قوم … صاحب المعالم … الا ان الاجماع
لكن … المسألة … في المسائل الفقهية باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم … يكشف
عنه ولا كان … المسألة لان المناط فيها قول اهل اللغة … هذه المسألة من المسائل اللغوية
لا الشرعية … في استنباط الاحكام الشرعية

للبراهين القطعية عليه ولكن هذا المقدار لا يصير المسألة مسألة شرعية … المسائل الشرعية
على الثاني بانه لو تم فانما هو فيما اذا كان العام مقدما على الخاص … بالعكس … التخصيص عرفا
اذ لو قال اكرم زيد العالم فقال لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص … مطابقا للواقع
الدعوى في الحكم بالتخصيص … في هذا المقام وعلى الثالث بانه لو تم فانما هو
في نحو ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم لان الامر والنهي متكافئان في ظهورهما … على الوجوب والحرمة
عدم المرجحة … الخاص … باعتبار … العلماء واكرم زيد العالم فلا لان العام
وان كان … ظاهرا … المتعلقة … والخاص وان كان
… بوجه فتوقف … وعلى الرابع بانه لم … الحكم بطرح احدهما
في مورد التعارض من غير تعيين … العام … مثلا … لا يمكن الجمع بينهما
… بطرح احدهما … العام … عليه … والله
لم يتناوله الخاص … على الرأي … التعارض
التعارض … فيحكم بطرح احدهما … الخاص …
لا يعارض … الجمع … لا يمكن الجمع بينهما … التخصيص … تحقق
… لا يمكن الجمع بينهما … احدهما … الخاص
… العام بالدليل العقلي … اكرم العلماء … اكرام زيد العالم
اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم ان المراد عدم جواز اكرام … زيد العالم
عدم جواز اكرامه اذا … ومحصل الكلام ان … العام … القطع
بقاء الظاهر … التناقض في كلام الحكيم ولا بد من القطع بان احدهما …
يكن … التاويل … الخاص … الخارج عليه …
اما الاول فلان انكار كون المسألة اجماعية في غاية البعد ومجرد الخلاف وان كان من قوم لا يقدح في الاجماع
… وذلك لان الاجماع … في المسائل الشرعية …
كونه كاشفا عن قول المعصوم الذي هو الحجة وهذا … في اللغويات لان الاجماع فيها … عن قول من
يكون قوله الحجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب فيها قول الغير ويكون هو المناط فيها يعتبر فيها اجماع …
… الحجة … موضوعاتها … على قول من
يجعل الاجماع … الحجة فيها واما على … الكلام …

الامام الحافظ الشيخ لم يردع الناس عن الاتفاق على الخطا لتصعيب دعوى حجية غير الشرع مما يرى من ابواب العلوم النقلية
نعم انا نقول هذه المسئلة ظنية فيكتفى فيها بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع واليقين وحيث كان
ذلك مجرد الاتفاق بل الشهرة يكفي فيها لبعد اتفاق الكل او الاكثر على الخطاء والقول بلا دليل معتبر حيث لم يكن
هناك داع ظاهر عليه وقد يقال هذا انما يتوقف على اصالة الحجية كالظن في امثال هذه المسائل وهو مم سلمنا ولكن
المستفاد من طريقة الاصوليين عدم كون ما ذكر مسلما في تحقيق المسائل الاصولية حيث لم يتمسكوا في شيء منها بالظن
بنها انكان معتبرا فهذا اقرب وقد يجاب عن الاول بمنع دعوى الاصالة المزبورة وعن الثاني بالمنع مستند كيف وانت
اذا تتبعت كلماتهم وجدتهم يعولون على ظنون ضعيفة كظهور الاستعمال في الحقيقة والغلبة وامثال ذلك ولا ريب ان
الظن الحاصل من الاتفاق والشهرة اقوى فيتعين العمل بهما مع استنادهم الى الاتفاق في غير موضع واما الثاني فللمنع
من عدم فهم التخصيص في صورة العكس بل الظاهر انه المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ من تقعا بسبب حالة كان موردا
المسئلة او باعتبار سوقه كما اذا كان ناشيا من اهل اللغة واما الثالث فلما ستعرفه ان شاء الله تعالى جوابا عن الايراد على الرابع و
اما الرابع فلان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصين المحكوم فيه بكون احدهما مطروحا وكونه باطل
واللازم من الحكيم كالجمع وتصور التفصيل البين لا يمكن فرض وجه جمع بينهما وللمنافاة الاشتمال على العام
واللازم باطل للان قطعا وان اعتمد في الحكم بعدم الترجيح في وجوه الجمع تكلف فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص
او العام من الجمع بالاضمار ومن الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة من العام بالدليل القطعي اما الاولوية على الجمع بالتجوز
فلان التخصيص اغلب من المجاز وكلما غلب يترجح على غيره اما المقدمة الاولى فللتتبع وكفى به شاهدا ما اشتهر حتى صار
مثلا ما من عام الا وقد خص وما لم يرد بعلمنا التخصيص فائدة دون المجاز وكلما هو ارجح فهو الغالب اما المقدمة
الاولى فلوجوه **الاول** ان اللفظ بعد التخصيص يتعين في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد والمجاز اذ يعد
القرينة للفظ من المعنى الحقيقي ولا يتعين من المراد لتعدد المجاز **الثاني** ان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود
القرينة الدالة عليه وعدمه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحمل اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره بخلاف
المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته الذي قد يكون مقصودا ويترك المعنى المجازي مع كونه
مقصودا **الثالث** ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه واما المقدمة الثانية فلان ارباب اللغة لا يتركون ما هو
هو اتم فائدة غالبا واما المقدمة الثالثة فلما حققناه في المسئلة الاستقرائية في اللغة فلذا صار الى اولوية التخصيص
عليه كلام العلامة في كتبه الثلثة وابنه في شرح المبادي وصاحب غاية المبادي والمحقق الدواني في البيضاوي في المنهاج
وشارحيه العبري والاصفهاني ولعله المشهور بين الاصوليين خلافا لصاحب المعالم فنفعها وهو غريب حيث صرح في الاغلبية
فقال في مسئلة عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص بعد الاعتراف بشيوع المخصصات انه انتهى الى التخصيص

مساويا لاحتمال العموم وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش فيما اذا اعتبر تحقيق العمل به قبل
وهي انه لو وجد المخصص حيث يحمل على المجاز في العلم بالحقيقة والحمل ببحث العام والحقيقة فان الغالب في اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر
الالفاظ محمولة على الحقايق انتهى واما اولويته على الجمع بالاضمار فهو اصح على القول بكون المجاز خيرا من الاضمار كما
عليه جماعة منهم العلامة في المبادي وعلى القول بالتساوي بينهما كما اختاره في التهذيب كالبيضاوي وغيره لانه
اذا كان خيرا من المجاز كان خيرا من الاضمار واما على القول بترجيح الاضمار على المجاز كما عليه السيد عميد الدين وصاحب
غاية المبادي فلان التخصيص اغلب منها واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان
هذا الجمع انه يستلزم محذورين احدهما التقييد في الخاص والثاني ارتكاب التاكيد في العشق منه بخلاف الجمع بالتخصيص
فكان اولى ويحصل الكلام في هذا المقام ان يقال ان العلم بالخاص فاورد الابد من الحكم بالتخصيص من حيث امكان الجمع بينهما
بين التخصيص او نحوه طريق الجمع فيه لما على الاول فالتخصيص اولى الوجوه واما على الثاني فلتوجه اعلم انه قد يتوهم
في بادي الراي عدم الفرق بين الدليل الثالث والرابع ويمكن بعد التامل ان يظهر الفرق بينهما بان المقصود من الدليل
الثالث اثبات اولوية التخصيص على غيره من الوجوه حيث يحتمله وفي الرابع اثبات لزوم الجمع بالتخصيص وابطال
التوقف حيث لا يمكن الجمع بغيره فتدبر **المقام الثاني** ان يتاخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ
كما صرح به الفاضلان وغيرهما لان احتمال التخصيص هنا مرتفع اذ لو جاز للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
باطل اتفاقا كما مر في مسئلة وقد يقال هنا ايضا انه لم يكن التجوز في الخاص واللازم اولى من الحكم بالنسخ لندرته وللبعد
في تنزيل عبارة المصرحين بالنسخ على ما ذكرناه وان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعا ان منع
من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ومن جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما هو مختص من سماع العام
ولكن التوقف فيه اولى ونسخ ان جوز الاول ومنع الثاني وبعد وان منعا **المقام الثالث** ان يتاخر العام وقد اختلف
فيه الاصوليون فاطلق الفاضل الذي في شرح المعارج وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري
فخر الدين والشافعي واكثر الحنفية والشافعي على التخصيص مطلق في العدة والغنية كما عن ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار
وظاهر السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتاخر ناسخا وتوقف القاضي بينهما وحكى جماعة من المحققين انه يقال
ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل والا ففي الحكم
بالنسخ لتجويز ذلك ومنع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب في الحكم برد احدهما لتمكن الجمع بينهما ونحوه
ولو بعينها ان منع من النسخ والمفارقة المتنازع فيهما او انه ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ
ان منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب واما ان جوز ذلك فكون النسخ والتخصيص محتملان اذا دار الامر بين الاخذ

رتبة الفاسق ثم ورد بعده اقتل الفساق احتمل تخصيص الاخير بمن عدا رتبة الفاسق المنهي عن قتله في الاول
وبقاؤه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين
والا وجب التوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلان الترجيح بلا مرجح لا عقلا ولا نقلا واما استدلال الخصوم للترجيح
فمنها ما [illegible] على التخصيص وجوه الاول ما اشار اليه في المعالم [illegible] فلانهما دليلان تعارضا
فلو عمل بهما تناقضا ولو عمل بالعام لغي الخاص فيجب العمل بالخاص صونا لهما عن الالغاء الثاني ما اشار اليه في المبادي
وهو ان [illegible] الخاص اقوى دلالة فيجب العمل به والاقوى ترجيح على الراجح الثالث ما اشار اليه العضدي فقال ولنا
انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة
العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام [illegible] لبطل الخاص لبطل القاطع بالمحتمل
واما بطلان اللازم فالعقل يقتضي بتقديمه [illegible] الرابع ان تقدم الخاص كالمعهود بين المخاطبين فيكون
قرينة على ان المراد بالعام ما عدا الخاص وفي الجميع نظر اما الاول فلانه انما يتم لو ورد العام قبل حضور وقت العمل
بالخاص لانه لا يمكن الحكم بالنسخ فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص فلا يكون طريق الجمع
بينهما منحصرا في التخصيص لجواز الحكم بكون العام ناسخا ولا يلزم الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة وقد اشار الى
هذا الاعتراض في النهاية فقال بعد الاشارة الى الحجة وفيه نظر فانه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص يكون
نسخا لا الغاء للخاص اذ قد عمل به اولا وكان التخصيص [illegible] ولم يتخصص [illegible] العام [illegible] التخصيص [illegible]
انتهى فان قلت [illegible] النسخ غير قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل [illegible] على النسخ [illegible] الوجهين
الاول انه اذا غلب فيكون اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في المعالم والمحقق [illegible] وشرحه والقول [illegible]
لما نقلناه عن النهاية فضعفه ظاهر لان مرجحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف في لسان [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible] لا يقتضي المساواة [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] ما من عام الا وقد خص [illegible] الثالث لان التخصيص اولى من النسخ [illegible] اغلب [illegible] والالحاق
بالاغلب اغلب على الظن [illegible]
الثانية [illegible] ما اشير اليه ايضا في الكتب [illegible] من ان النسخ رفع والتخصيص دفع [illegible] وانما هو دفع والدفع
اهون من الرفع وعلله في الفوائد [illegible] الاصل [illegible] الدفع [illegible] فخر الدين فانه قال
في مقام ترجيح التخصيص على النسخ لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ
والعمل [illegible] بعد النسخ [illegible] التخصيص [illegible] الترجيح للتخصيص
على النسخ [illegible] كون التخصيص اغلب [illegible] واما هو [illegible] تقديم الخاص [illegible] العام وورود بعد

حضور وقت العمل بالخاص واما بينهما فغير معلوم [illegible] النسخ وطريقة العرف يعضد هذا ايضا فان من قال لعبده
لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم جميع العلماء كان المفهوم منه نسخ الحكم الاول [illegible] بعض المحققين التامل
في جريان العرف [illegible] الغلبة في المقام واما الثاني فلعدم دليل على ان مجرد الدفع اولى من الرفع مع [illegible] مخالفته
الاصل والظاهر فان ادعي غلبة الاول فجوابه يعلم مما سبق ومع ذلك ففي التحقيق كلاهما دفع ورفع واما ما ذكره الثالث
من انهم يحتاطون في النسخ دون التخصيص فلا يخفى انه لا يصلح مرجحا فان قلت انك قد اعترفت في هذا المقام بلزوم
التخصيص اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل فيلزمك الحكم بالتخصيص مطلقا ولو ورد بعد حضور وقت العمل [illegible] التفصيل
احداث قول [illegible] لان الحاكمين بالتخصيص حكموا به مطلقا والحاكمين بالنسخ حكموا به كذلك فالقول بالتفصيل خرق للاجماع المركب
[illegible] شهرة القول بالتخصيص مما توجب ترجيح [illegible] النسخ [illegible] لكن نقول الحكم قد ثبت بالخاص ولم يعلم [illegible]
[illegible] يقينا والعام [illegible] التخصيص لا يصلح [illegible] الاصل بقائه [illegible] التخصيص [illegible] الخاص قد
دل على ثبوت حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمراره [illegible] الحكم [illegible] احد
المتعارضين على الاخر كما هو المفروض فيجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا [illegible] استصحاب الحكم
[illegible] دلالة الخاص على ثبوته اذ لا معارض له فان العام لا يعارضه فيه [illegible] دلالة الخاص على الاستمرار [illegible]
معارضة الاستصحاب [illegible] اذا علم ثبوت حكم ودل على استمراره وكان [illegible] فانه يحكم
باستصحاب ذلك الحكم المعلوم ويعضده [illegible] الاصل غلبة بقاء الاحكام الشرعية وليس [illegible] الغلبة غلبة التخصيص على النسخ
[illegible] ترجيح [illegible] غلبة التخصيص على النسخ [illegible] وكذا غلبة بقاء الاحكام
الشرعية [illegible] الاجماع المركب [illegible] شهرة القول بالتخصيص [illegible]
وذلك لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيث يتعارض دليلان [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] الترجيح [illegible]
[illegible] وهذا [illegible] الشهرة واما بطلان اللازم [illegible] الشهرة [illegible]
[illegible] عدم [illegible] في مقام الترجيح بين الدليلين [illegible]
على حكم الاصل [illegible] المجاز والاضمار وكان مقتضى احدهما [illegible] مشترك [illegible]
[illegible] الشهرة [illegible]
[illegible] الاصل المتقدم [illegible] عدم حجية الظن [illegible]
[illegible] بالشهرة [illegible] ترجيح الاحتمال [illegible] التخصيص [illegible]

فاذن لا بد من الاخذ بالشهرة ولو في مقام ترجيح الادلة التي مثلها ولو حصل الاخذ الا ان تخصيص [illegible]
الغير الثابت ما لم يكن على الشهرة عدم اعتبارها اذا كان الادلة الاثباتية للاصل فلان واما اذا كان من باب الخطابات فلم
يتحقق شهرة ثم في عدم اعتبار الشهرة ثم ترجيح فيه الحكم الاصل وبعض في ذلك نحو ما دل على اعتبار الغلبة ونحوها
ترجيح احد المجازين او التخصيص اذ الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة الا ان يقال الظن الحاصل من الغلبة
ظن مخصوص معتبر عند اهل اللسان في دلالة الالفاظ واما الشهرة فغير معلوم اعتبارها فتدبر واما التمسك بالاستقراء
في ترجيح التخصيص على النسخ كما هو محل البحث فلا يخفى ما فيه مع امكان المناقشة فيه من وجه اخر ايضا واما الثاني فللمنع من كون
الخاص اقوى ها هنا فان دلالته على الاستمرار كدلالة العام على الافراد على حد سواء والعام انما عارض الخاص في دلالته
على الاستمرار لا مطلقا وهذا واضح جدا ومن هنا يظهر ما في [illegible] الرابع فللمنع من ان تقدم الخاص يقتضي العهد
اذ لا دليل عليه حجة القول بلزوم الاخذ بالنسخ وجوه الاول ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا الثاني ان القائل اذا قال اقتلوا زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو
بمنزلة ان يقول لا تقتلوا زيدا ولا عمرا الا انه ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا الخطاب اذ المطلوب
ولا يجب الحمل على التفصيل ولا شك انه لو قال لا تقتلوا زيدا كان ناسخا لقوله اقتلوا زيدا فكذا ما هو بمثابته الثالث ان
المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه الرابع انهما لفظان تعارضا وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على
الاول كما لو كان الاخير خاصا الخامس ان تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان
لا يكون ملتبسا السادس الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بان الخاص المتأخر ناسخ مع العلم بعدم جواز تأخير
البيان عن الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد
به على ما تقدم من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم وفي الجميع نظر اما الاول [illegible]
والخبر قوله كنا ناخذ [illegible] اجماع الصحابة عليه [illegible] جماعة لا يعمل بهم الاجماع [illegible] سلمنا
ولكن يمنع من صحة ما نسب الى الجميع فان ذلك لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه [illegible] قوله ناخذ بالاحدث فالاحدث
[illegible] الاخبار المتعاقبة [illegible] ظاهر في ذلك لا يبقى انه مطلق
فيعم محل الفرض لانا نمنع من [illegible] التعميم ههنا لان قوله [illegible] الدوام [illegible]
[illegible] تفصيلا [illegible] حمله على غير محل الفرض جمعا
بينه وبين ما دل على لزوم التخصيص في محل الفرض كما نص عليه جماعة [illegible] التخصيص [illegible]
فيجب التوقف فلا يصح [illegible] واما الثالث [illegible] التخصيص على [illegible] الجزئيات
[illegible] الحكم [illegible] العموم [illegible] الجزئيات وذكرها بالتفصيل

[illegible]

يمنع من تخصيص منهما المنافية من المناقضة فلا يمكن الا بالنسخ بخلاف ما اذا كانت مؤكدة بلفظ عام فان التخصيص
ممكن فلا يتعين النسخ اما الاول فلان التخصيص [illegible] جماعة او [illegible] لا يبعد [illegible] واما الثالث فلما ذكره
في المعالم [illegible] من انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام لا يكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه
يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا او لا ضير فيه فلا يبقى الاستبعاد [illegible] مع [illegible] البيان للمبين [illegible]
فعلا [illegible] ذكره [illegible] بما اذا تقدم الخاص وكان العام واردا قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد [illegible]
الكلام في [illegible] على الاخر [illegible] التخصيص [illegible] النسخ ولم يرجح
الاخير فلا اقل من التوقف [illegible] الاستدلال [illegible] الحجة [illegible] البيان عن المبين [illegible]
المحقق [illegible] واما الرابع فلانه قياس مع الفارق لان الخاص المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل
لا يكون الا ناسخا [illegible] العام [illegible] العام تقدم او تأخر [illegible]
[illegible] واما الخامس [illegible] كما يمنع من التخصيص
يمنع من النسخ [illegible] واما السادس [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] ناسخا [illegible] المتوقف
[illegible] عمر بن الخطاب [illegible] اذا قال لا تقتلوا [illegible] ثم قال [illegible]
المشركين [illegible] احص [illegible] المشركين [illegible]
[illegible] المتأخر [illegible] المتقدم [illegible]
[illegible] المتقدم [illegible] الترجيح [illegible]
التعارض [illegible] العموم [illegible] المتقدم [illegible]
يقتضي العموم [illegible] المتأخر [illegible] المتقدم [illegible]
[illegible] التعارض بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد
كون الخاص المتقدم [illegible] المتأخر [illegible] الخاص [illegible]
[illegible] الخاص [illegible] دليل
[illegible] الخاص [illegible]
ولم [illegible] العام [illegible] العام المتأخر واما اذا [illegible]
وذكر العام [illegible] فلا تعارض اصلا [illegible] تخصيص [illegible]
على محل [illegible] بالاتفاق بين النسخ والتخصيص [illegible] التوقف [illegible]

علم كما لا يخفى **المقام الثاني** في جهل التاريخ فلا يعلم المتقدم والمتأخر منهما وهو يتصور على صور **الاول** ان لا يعلم مع ذلك بورود
احدهما قبل حضور وقت العمل واللازم على من جعل ذلك التخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص وقد نبه على هذا الحكم
العلامة فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء على ما اخترناه ان يبنى العام على الخاص وتوقف بعض الحنفية لنا
انه اما ان يكون مقارنا او متقدما او متأخرا وعلى التقديرات الثلث يجب بناء العام عليه على ما قلناه وكذا في صورة الجهالة
الجهالة لانه لا يعدو هذه الاقسام وكذا نبه عليه غيره وبالجملة يظهر من الاكثر التلازم بين القول بالتخصيص في الصور
السابقة والقول به هنا لكن الذي يظهر من النهاية خلافه فانه قال ونسب الى الشافعي القول بالتخصيص في صورة
الجهل بالتاريخ لتجويز الشافعي بوجوه الادلة الخاص مع العام الا المقارنة او التقدم او التأخر وعلى التقادير الثلث
يكون الخاص مخصصا للعام لكن مع جهل التاريخ وبعضهم ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان
مخصصا او ورد بعده كان ناسخا او حج كان قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فان تأخر الخاص مخصصا
جاز لا بناء من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين ان
يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا وبين ان يكون ناسخا مردودا فلا يجب تقديم الخاص على العام انتهى ومنه يظهر ان
عدد من الاصحاب الذين المذكورين لا يمنع من تقديم الخاص على العام بناء على لزوم ترجيح احتمال التخصيص حينئذ لقاعدة
مع احتمال العلية الاول لكنهم بناء القائلين بالتخصيص في صورة الثلث السابقة الظاهر عندهم في الحكم بالنسخ هنا العلم
بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام واذا انتفى الشرط ونفي الحكم بالتخصيص لان شرطه عدم العلم
بالنسخ وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم التوقف حينئذ لاحتمال النسخ سواء كانا قطعيين او ظنيين
والعام ظنيا والخاص قطعيا فالتفصيل المذكور لا نعرف وجه واما من لم يقل بالتخصيص في جميع الصور السابقة وتوقف
في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايضا وهو ابن زهرة كما عن الرضي وابي حنيفة وتابعيه في الرجوع
الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا وله وجوه **الاول** الاجماع المنقول الذي يدعيه فقال الفقهاء الامصار في
هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ **الثاني** اصالة الاقتران فانها اصالة اتفقا
الاسلام على تأخرهما عن الاخر كما في الغرق والهدم عليه فيما اذا شك في تقدم موت ذي يد على اصل معين ونظائره
وقد اشار اليه العضدي والنهاية اصالة الحوادث التخصيص لغلبة النسخ وهي بالنسبة الى التخصيص احق
فقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص ليس لها معارض فالاصل اعتبارها واحتمال النسخ الاشتراك كونه
اذا ثار رجل من بلدة كثر اهلها مسلمون وكثر اهل محلة منها كافرون حكمنا بالاسلام الا
من اهل المحلة التي كثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من التقالي المقامة الكائنة من المسلمين
الا انه لو لم يحكم بالتخصيص في الجمع فلا يخ اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط فان كان الاول

فيلزم

فيلزم اولا الغاء كلام الشارع كما ذكره التوقف او الخروج من الدين لان كثيرا من الاحكام الشرعية يستفاد من العام والخاص
بكلاهما في الغالب مجهول التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ في المعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ
مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح في صورة التوقف كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو باطل
ان كان الرابع فلا يخ اما ان يكون تعيين العمل بالعام دون الخاص لدليل او لا فان كان الثاني فهو باطل لانه ترجيح
من غير مرجح وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان الفرض خلافه فانحصر الامر في الحكم بالتخصيص وهو يطلق في الجميع
نعم اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف مسلما لكن الحكم بالتخصيص في صورة الجهل بالتاريخ ليس حكما شرعيا اذ من من
المستفاد من الشارع الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بالكتب والاصل بل هو لم يتعبد والا كان الاصل عندهم
الظاهر اهل اللسان يتوقفون في مثل المقام ولم يعرف عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر
حيث يكون كاشفا عن قول ورئيس واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس كذلك كما عرفت وبالجملة مسلما الا ان
فيها قول وانا سلاطين يعلم ان الشارع من المخاطبين في الواقع والاجماع بعد تسليمه يكشف عن الواقع قطعا واما
الثاني فلان اصالة الاقتران لم تكن امارة ظنية بالواقع وقد عرفت ان المسئلة يطلب فيها الواقع واما الثالث
فلانه انما يعمل اصالة التخصيص كالظن وقد يناقش فيها واما الرابع فلجواز ان يكون الحكم هنا التخصيص العمل بهما
شاء كما في الخبرين المتعارضين المتساويين من كل جهة ممكن التمسك بهما من غير توقف والخروج عن الدين لان الغالب وجود المرجح في احد
الطرفين على ان ذلك لا يلزم هنا فانه كثيرا من الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة وهي ثبوت
هذا الاشكال وقد عمل حتى الفقهاء بالتخصيص ولو بالادلة الثلاثة المناقشة فيها هينة على انه يكفي جعل الاجماع المتقدم
على حجية الظن المستفاد من الادلة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل بالظن حكم
شرعي فيقبل دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه ظنيا والاستبعاد غير مسموع بعد نقل اتفاق
اثبات القول بالتخصيص مع وجود الخلاف غير قادح فان المحقق لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايضا
ما ذكرنا الوجه الاخير ان قلت **الثانية** ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل بعينه وهنا يجب الحكم بالتخصيص
عند من جعل اصالة التخصيص على النسخ مطلقا ولا يخ عن قوة واما عند المتوقف في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم
بالتخصيص باطلاق العبارة المتضمنة لنقل الاجماع فيه **الثالثة** ان يعلم بعدم ورود احدهما قبل حضور وقت العمل
وهذا الاشكال في الحكم بالتخصيص هنا كما فيما اذا جهل تاريخهما معا واما اذا جهل تاريخ احدهما فاللازم عند من يجعل
احتمال التخصيص الحكم به مطلقا واما عند غيرهم فينبغي التوقف **تذنيب** اعلم ان جميع ما ذكرنا جار فيما اذا كان العام والخاص
من الكتاب او احدهما منه والاخر من السنة النبوية لكن حكي عن السيد المرتضى انه قال لا يمكن جهل التاريخ وهذا لا يليق
بعدم الكتاب فان تاريخ نزول الايات القرآنية منضبط محصور لا خلاف فيه وانما يتحقق في اخبار الائمة انتهى وانما

اذا ورد عام وخاص عن الائمة فينبغي على التخصيص سواء اتحد زمانهما كما اذا قال الصادق عليه السلام [illegible]
بعد قوله لا ينجس الماء القليل [illegible] او اختلفا كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بسنة وسواء كانا من امام واحد
كما تقدم او اثنين بان كان احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق لا تكرم العلماء وورد عن الحجة القائم لا تكرم زيد العالم
طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا واكابر اساتيذنا رضي الله عنهم [illegible]
الفقهاء الاصحاب والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين من علماء الاصول [illegible] بعض فوائد [illegible]
المقاربين لزماننا [illegible] محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن بالتخصيص كذا يمكن بغيره [illegible] وترجيح [illegible] يحتاج الى
ظاهر فان وجه الجمع منحصر في الاول وذلك لما عرفت من ان التخصيص اقرب وجوه الجمع واما النسخ هنا فيتطرق لانقطاع
[illegible] من النبي ولذا اذا ورد خاص من الائمة نخصص به عموم الكتاب والسنة المتواترة [illegible] ذلك
كله بعد الاتفاق ان المتصادين لا يعتبر ان [illegible] لا يجوز عليه [illegible]
الا ان الاشكال [illegible] التخصيص [illegible] كيف يجوز الحكم بالتخصيص [illegible] اذا كان الخاص
عن الحجة وكان العام من الصادق [illegible] وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام
الاخير [illegible] العمل به ولم يسمع الخاص [illegible] بالمنع [illegible]
وقت العمل [illegible] عدم احتياج السامع بالعام المتقدم الى العمل [illegible] ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على التخصيص
العام المتقدم ولكنها اختفت فيكون الخاص المتاخر كاشفا عنها [illegible]
في المحققين في الايضاح واعلم ان هذا الاشكال [illegible]
ورد بعد حضور وقت العمل كان ناسخا لا تخصيصا وهذه الروايات عن الائمة متاخرة عن وقت العمل بالعام [illegible]
غير [illegible] احدهما [illegible]
[illegible] النسخ اذا كان بعد حضور وقت العمل واما الثاني فلا [illegible]
الائمة [illegible] القسم الاول بل من القسم الثاني [illegible]
في الاحكام [illegible] النبي [illegible] لا ينطق الا بالوحي [illegible] عن حكم النبي [illegible]
وجوه الثاني [illegible] ذلك [illegible] من باب التخصيص والبيان لا من باب النسخ [illegible]
تخصيص باعتبار بيان [illegible]
والخاص من الائمة [illegible]
ما هو [illegible] النسخ [illegible]
[illegible] المجاز ان امكن [illegible]

التجوز

التجوز في الخاص سواء قلنا بالاحتمال [illegible] التخصيص كما اذا غلب استعمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل في عرف الائمة في الندب بحيث
صار من المجاز الراجح المساوي لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص
كيف لا وقد ذهب الى ترجيح المجاز المشهور اذا لم يكن هناك معارض فضلا اذا وجد المعارض بطريق
[illegible] غلبة استعمال الامر [illegible] في عرف الائمة [illegible] اذا ورد [illegible] اكرم العلماء [illegible] زيد
العالم او ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره [illegible] الغلبة [illegible] بالتخصيص [illegible]
[illegible] العموم [illegible] فيتجه ح التجوز في الخاص [illegible] وبالجملة المناط
في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم او الظن المعتبر [illegible] وهو يختلف بحسب المقامات ولكن لما كان الغالب
رجحان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اصلا في هذا الباب [illegible] اذا
ورد عام وخاص [illegible] واما اذا ورد عامان متعارضان [illegible] من وجه كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين [illegible]
او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة الجمع بين الاختين وعام من جهة الشمول للاختين [illegible]
[illegible]
في ساعة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات [illegible] النسخ [illegible]
الرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعيين احدهما للتخصيص [illegible] لان في التعيين [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible]
وان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في النهاية [illegible] والبيضاوي وهذا القول مما
لا ريب فيه اذا علم ورود الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول او جهل التاريخ او ورد من الائمة واما اذا ورد
عن النبي وكان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور
وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك فيجب هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك كان
وجب هنا الحكم بكون المتاخر ناسخا للمتقدم [illegible] لان المتاخر وان كان اعم من وجه لكنه اخص من وجه
[illegible] الخاص المتقدم [illegible] لجواز النسخ كما في النهاية [illegible] اذا كان الراوي في زمان عادلا
وفي اخر فاسقا فان علم انه روى في حال العدالة فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم الرواية
في حال الفسق [illegible]
[illegible]
[illegible]
رواه حال [illegible]
فلا يجوز العمل به [illegible] ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا يقبل روايته

العدالة وانتفى كونه راويا حال العدالة وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على
هذا السبيل الذي مضى في تنويع الانبياء فقال في مقام تضعيف رواية لان رواية قد تكون من ابي الجارود وقد كان خولط
في اخر عمره مع استمراره على رواية الاخبار وهذا واضح لا شبهة فيه لان كل خبر يروى عنه لا يعلم تاريخه يحتمل ان يكون
مردودا لانه لا يؤمن ان يكون مما سمع منه حال الاختلاط وهذه طريقة في قبول الاخبار وردها ينبغي ان يكون
اصلا معتبرا فمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقله عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة تأخر الحادث للحكم بالرواية
في حال العدالة او الفسق انما علم بعد التوبة في اخر العمر او فسق او لا او يجب الرد وسط وان علم بعد التوبة في اخر العمر فيه
اشكال والاقرب الثاني وسيلة اذا تعلق امر الشارع بشيء فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به ونفسه او لا وعلى
الاول هل يكفي قصده او يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وقصدها من كونه واجبا او ندبا او
قضاء او اداء وتخييريا او كفائيا او موسعا او مضيقا اصليا او تبعيا نفسيا او غيريا تعبديا او توصليا
او صلاة او زكاة ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وجوه يختلف الحال بين ما اذا فعل للامر او تعلق
والتحقيق ان نفصل في هذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في مقامين الاول اذا تعلق الامر بشيء واتى به المكلف
ديانا ويعلم بانه متعلق بكر امر يعني لا اجمالا ولا تفصيلا فهنا ينقل الملائمة اذا وقع الفعل بقصد الامتثال
والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف [illegible] سواء علم بصفاته المتقدمة او قصد بنيتها
او لاجلها ام لا واذا اوقعه لا بذلك القصد فلا يستحق بذلك الثواب العقلا [illegible] منه يغني الى التكلف
بالاتيان [illegible] اما استحقاق الثواب [illegible] مع القصد المزبور والعلم بجميع صفاته [illegible] الاتيان
الظاهر [illegible] استحقاق الثواب [illegible] مع القصد المزبور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فالحكم به العقل
بذلك [illegible] ان المامور اذا علم بالصفات ثم نسيها لم يتوقف المبادرة الى الاتيان بالمامور به [illegible] لعدم الامتثال
وعدم استحقاق الثواب [illegible] من الصفات [illegible] غير تحصيل العلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء قاطبة ان ذلك
ولم [illegible] الثاني [illegible] العقلاء [illegible] من تحصيل العلم بالواقع ويعلم
انا [illegible] والاستحقاق [illegible] العلم بالصفات [illegible] الاحتياط [illegible]
او اذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء متفقون على [illegible] الثالث ان العلم بجميع الصفات ممتنع
غالبا مع عدم القائل [illegible] فلا يمكن دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا ترجيح من غير مرجح نعم اذا
اوجب الشارع العلم ببعضها كان هو المرجح ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجابه الرابع انه لو كان بعضها
او بعض منها شرطا لاستحقاق الثواب [illegible] لطاعة [illegible] رواية [illegible] الكتاب والسنة خالية
عن ذلك لا يقال لعل الشارع اكتفى بدلالة العقل عليه التي [illegible] بعض الموجبين العلم ببعض الصفات ونيتها لانا

نقولها

نقول انما اعتمدنا هنا في اثبات الوجوب لا يصلح لحصر وجوب الاعتماد عليه كيف والرواية التي تشهد العقول بصحتها
[illegible] التي تعارض الكتاب والسنة الباقية في المنع منه والحث على الاجتناب عنه وبالجملة التي تحصل الناس تتبع
الكتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة في بيان كل ما يتاتى في استحقاق الثواب عدم الاكتفاء بدلالة العقل عليه ولو
كان عدم العلم بما ذكره من المثابات التي ينبه عليها ومن هنا يقطع او يظن ظنا قريبا منه بعدم كونها الخامس انه لو كان
ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء برد الوديعة وازالة النجاسة الواجب بهما في الشريعة
اذا لم يعلم بوجوبهما او وجوبه قطعا السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب كالشيخ في المقنعة والنهاية والحلي في [illegible]
والشهيد الثاني في الروضة [illegible] والكشف والمقدس الاردبيلي وصاحب [illegible] والذخيرة [illegible] الخوانساري
والمحقق الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه والرفع والاستباحة في الوضوء [illegible] نقله
[illegible] والعادة يقتضي القطع برفع الحدث والاستباحة الصلاة لكنها علمنا [illegible] لا بد من نية القربة
والاكتفاء هنا من باب [illegible] عنه [illegible] الوضوء [illegible] الوجوب [illegible] الشيخ [illegible] وجماعة
منهم المحقق في المعتبر [illegible] القربة [illegible] قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين [illegible] عليه كان
نسخا [illegible] الزيادة [illegible] ان يطلق الزيادة [illegible] للاخلاص [illegible] الاخلاص
[illegible] والاولى [illegible] هذا القول باصالة عدم الوجوب [illegible] بدليل معتبر [illegible]
جامعة [illegible] القربة [illegible] الادلة
[illegible] التفصيل المذكور [illegible] من العبادات [illegible]
الاقتصار [illegible] الفعل الخاص [illegible] او جزئياتها او تفصيلها [illegible]
[illegible] اهتمام الشارع [illegible] تفصيل حال الخلق والامامة وغيرها [illegible]
الامر [illegible] القبلة وكذا كون كلام [illegible] خاليا عنها [illegible] تعليم الصلاة [illegible]
[illegible] الصلاة [illegible] العبادات [illegible] عبادة [illegible]
[illegible] مثل الصلاة وما يتعلق بها والصوم والزكاة والخمس والحج وما يتعلق بها وغيرها [illegible]
[illegible] الواجبة وغيرها الا الامر [illegible] عن التفاصيل المذكورة نعم لا بد ان لا يقع الفعل [illegible]
[illegible] والعبادة [illegible] الاستقلال [illegible] وبالجملة
[illegible] العبادة [illegible] الاطلاق [illegible] نقل [illegible]
[illegible] القربة [illegible] الاباحة واطلاق الادلة وقال المحقق الخوانساري [illegible] بعد نقل
[illegible] الوجه عدم الوجوب [illegible] الامتثال وعدم الخروج عن الاصل

ونحوهما اسم لمنع وجعة نية للاستباحة والرفع وقال الفاضل الهندي في كشف اللثام والاقرب عدم وجوب
شيء منها للاصل من غير معارض فان الواجب فعل المامور به من الاجزاء والكيفيات اما وجوب قصد ما شرع لاجله
فلا دليل عليه نعم اعتقاده من توابع الايمان ولا مدخل له في النية والتميز حاصل بقصد نفس الفعل فانه مما لم
يشرع الا لغاية ولعل من اوجب التعرض لهما او لاحدهما اراد قصد ذلك بمعنى ان الناوي لا يجزيه الا ان ينوي
الوجوب او الندب لنفسه فاستشهد في بطلان الوضوء اما اذا نواه مع الغفلة عن جميع ذلك فلا دليل على بطلانه
قال ابن طاوس ره وقال الفاضل البنا... وبالجملة الذي دل عليه العقل والنقل اعتبار النية وهو قصد الاتيان بالمامور به
المامور به على الكيفية المتعلقة من الامر وقصد كون ذلك الفعل امتثالا للامر وطاعة والاستباحة ان تمت دلالة
الاية عليها فلا يجب اعتبارها واما اعتبار نية الوجوب او الندب او وجههما فلم اطلع على دليل من قرآن او حديث
يدل على وجوب قصد احدهما وما استدل به على اعتبارهما من كون الفعل يقع على وجهين فلا يتميز الواجب عن الندب الا بالقصد
فقصد احدهما لا يقال فيه لان الامر وان كان حقيقة في الوجوب فيتصف الفعل به لكن كون الفعل المامور به موصوفا
بالوجوب لا يقتضي ان يقصد فاعله عند فعله انه فعله لكونه واجبا بل يقتضي عدم الاخلال فالتمييز عند المكلف
حاصل بكونه ذلك الفعل المامور به في نفسه واجبا لدلالة الامر عليه والمندوب عكسه واما قصد الاتيان بالفعل
للعلة كونه واجبا فالظاهر غير لازم لتحقق الامتثال بالمامور به من دون قصده وتوضيح ذلك ان من امر عبده بشيء كان منه
لحم الغنم من سوق خاص فذهب واشتراه بالاوصاف المذكورة ولم يخطر بباله اني اشتريته لكونه واجبا الامتثال
العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤديا لما فرض عليه مطيعا ولو فرض انه يستحق عاقبه على ترك ذلك الفعل والامر العقلاء
ويتفرع على ذلك ولو كان القصد معتبرا لحسن منه العقاب وقبح منه العبد وقال المحقق الكاشاني في جملة كلام ما مثله لكن
امتثال الاوامر الواردة بالطهارات من الكتاب والسنة يحصل بمجرد ايجاد الفعل طاعة لله تعالى وهي في حصول البراءة انتهى وان
قلت ان اكثر العلماء صرحوا باعتبار قصد الوجه والرفع والاستباحة وغيرها من الصفات في العبادات فيظهر منهم الاصل
وجوب نية الصفات والعلم بها قلت الشهرة بين العلماء لا تكون حجة ما لم يصل الى حد الاجماع مسلما ولكن نمنع تحققه
اذ لا نص لقدماء الاصحاب على ذلك كما صرح به بعض الاصحاب وسائر المتاخرين اتفقوا على الظاهر على عدم لزوم
واما القائل به جمع سلمنا الشهرة وحجيتها ولكن انا وجدنا ذلك فيما اذا انفردت الادلة كما العقلا ... من
من كلماتهم لا تصلح فيها اذا الفعل الامر ولم يحتج الى التميز بالصفات سلمنا ولكن ذلك لا يدل على وجوب قصد جميع الصفات
على انه لا يبعد دعوى الاجماع على عدم وجوب قصد جملة من الصفات ككونه واجبا تخييريا او كفائيا او نحو ذلك مما لم ينصوا
على وجوب القصد اليه وان قلت قد ورد في الاخبار عدة ما يدل على عدم صحة العمل الا بالنية نحو قول النبي
انما الاعمال بالنيات وقوله وقول ولده علي بن الحسين ع لا عمل الا بالنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي والقاضي

والربع

والدلبي هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة عند كرفع الحدث او استباحة الصلاة لوجوبه وقربة لله قلت النية
في اللغة بمعنى القصد الى الشيء لا غير والتعريف المذكور ان كان المعنى اللغوي او الشرعي فبطلانه واضح وان كان
المصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه اذ اللفظ لا يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي لا يقال بعد حمل
الحمل على اللغة يمكن دعوى وجوب نية الصفات المرتبة لان خفي المنوي والمقصود في الاخبار المروية تدل على
لزوم نية كل ما يمكن ان ينوي لانا نقول هذا محال لان الظاهر منها ارادة قصد نفس العمل مسلما لكن قوله لا عمل
بغير نية تدل على الدلالة على لزوم قصدها ولما كان قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبه جاز الاقتصار
عليه كان ايجاب قصد الصفتين يفتقر الى دلالة واما قوله انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الاتيان بصيغة الجمع
باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النية لكل عمل لزم تخصيص العام الى الاول من النصف كما لا يخفى على الرجل
وجب نية الصفات لم يكن تعدد نية بل هناك نية وقصد واحد يتعلق بقصد متصف بصفاته وبالجملة لا دلالة
في الاخبار المروية على لزوم نية الصفات والعلم بها وقد علمت ان المحقق الخوانساري حكى عن المتكلمين انهم ذكروا انه
لا بد في حسن الفعل من ان يفعل لوجوبه او وجه وجوبه لكنك لا عبرة في كلامهم من حيث هو فيطالبهم بدليل ما ادعوه ولعل كلامهم اشار
اليه المحكي عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري فقال الذي يظهر ان نية الوجوب والندب ليست شرطا في صحة الطهارة
وانما يفتقر الى نية وهو اختيار جعفر الطوسي في النهاية وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلانه
ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه وما يقوله المتكلمون من ان الارادة
تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه فكلام شعري
انتهى واستحسن هذا الكلام بعض وغيره وان قلت لو لا نية الوجوب لجاز وقوع المامور به ندبا فلا يستحق الثواب
وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكي عنه فقال لا بد من نية الوجوب لاخراج عبادة الرياء وبما يظهر منه من نهاية الكلام
قلت ان المحقق قصد القربة كما هو الغرض فلا يحتمل الرياء اصلا وذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره وان
قلت ان الفعل المامور به قد يقع على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا واخرى مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء
فيفتقر الى التمييز باحدها الا بالنية والا كان ترجيحا للبعض دون البعض من غير مرجح وبهذا استدل جماعة
من الاصحاب كالحلي وابن زهرة والعلامة والشهيد والمحقق الثاني في ايجابهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعلق
الامر بالفعل على وجهين احدهما الوجوب والاخر الندب او بعضها الاداء والاخر القضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد
واما اذا اتحد الامر كما هو المفروض فلا وقد اشار الى هذا بعض الاصحاب فقال لو نعقل الاستدلال به الا على
وجوب نية الوجه بعد ان الوضوء الواجب والندب لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد ليعتبر تمييز احدهما عن
الاخر لان المكلف اذا كان مخاطبا بمشروط بالوضوء فلا يصح له الا نية الوجوب والا فبعقلهم عليه من الوجوب الا اليس

له الالنية البينة كما ذكره المتأخرون وان لم يقم على ذلك دليل عندنا سوى الاجماع لكن اشتراط الاول هو الوارد
بالوضوء من الكتاب والسنة تحصل بمجرد ايجاد الفعل لامر الله تعالى تحت حصول القربة منه وثانيهما كما في الصلاة بعد نقل
الاستدلال على اعتبار قصد الصلاة من الاداء والقضاء والوجوب والندب بان جنس الفعل لا يستلزم وجوده الا
بالنية فكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر مثلا لتميز
عن بقية الصلاة والفرض ليتميز عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليتميز عن القضاء
وهل يستدل للاستحباب فان الصلاة الظهر مثلا لا يمكن وقوعها من المكلف في وقت واحد على وجهي الوجوب والندب
ليتعين [illegible] لان من صلى الظهر [illegible] لا يكون صلوته الا واجبة ومن اعادها ثانية فانه لا يقع
الا مندوبة وقريب من ذلك في الاداء والقضاء انتهى لا يقال ان هذا اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب المكلف
على وجوه متعددة فان كان بحسب الشرع يعتبر معه ان ينوي بالواجب المخصوص بها الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا
وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا ريب في عدم الاتيان بالمأمور به بهذه الجهة
وقد اشار الى هذا بعض المحققين فقال بعد الاشارة الى الجواب الذي حكيناه بعض الاصحاب اقول ويمكن ان يقال
ان مرادهم من الامكان الامكان بحسب النية لا بحسب الشرع وعليه فيمكن وقوع صلوة الظهر الواجبة على جهة الندب
بحسب قصد المكلف اما عمدا او سهوا او جهلا ولا ريب انها بهذه الجهة وبهذه الصفة غير مأمور بها في الشريعة
فيكون فاسدة كما انه لو صلاها بقصد العصر فسدت وكذا الكلام لو صلاها اداء في حال بقاء الوقت مع جزم وجهه
او قضاء [illegible] وجزم ببقائه بطلت ايضا كما صرح به الفقهاء الا من فرع المسئلة مشعر بعدم الخلاف في الاصل
بقناعة ظاهر المذكورة ان عليه اجماعنا الا انك قد عرفت ان نية الخلاف مع اتحاد المأمور به لا مضر على الامتثال
والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يقرع في الاخير اذا ما بعث كما لو نوى احدهما [illegible]
غاية ما ذكر الحكم بالفساد اذا لم يحصل لنا ونبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفتين فلا نحكم بالفساد جدا
فلا دليل على وجوب تعيينها ولهذا اعرض هذا المحقق عما قاله الرفع الابعد لكن يمكن ان يقال اذا قصد قصدا وجوبيا
الوجه اذا نوى المكلف على النعت او ذكر بما سند قطعا واما اذا بني على اعتقاد كونه في الواقع كذلك وقصده
منه بانه قصد الذي هو متصف بالوجوب او الندب لانه العنوان المنوي المتصف باحدهما واقعا الا ان البينة امر بسيط فيكون
ممتثلا وان اخطأ بناء كونه من الاول واجبا او مندوبا لان الامتثال يحصل بقصد المأمور به المعين [illegible] الواجب
او الاعم مما هو متصف بالوجوب بصفة الندب ولا العكس مع امكان التدارك في هذا انتهى وبالجملة لا دليل على اشتراط
الامتثال واستحقاق الثواب بغير قصد المأمور به والعلم بها حيث تحقق قصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق
في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب مع قصد التقرب والطاعة فالاشبه فيه ما [illegible] تحقق

الامتثال

معلوم
الامتثال بصفة الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمأمور به او لقطعي قصد القربة ظاهر فانه
في عادة العقلاء ويشهد بهذا ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة في العبادات كالوضوء والصلاة بادلة عديدة
الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال بالامر اولى قطعا على ان المرتضى صرح فيما حكي
بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج عن العهدة ولا يتم ذلك الا بعدم شمول شرطية القربة فيها وان وجبت ولو
كان الامر دالا عليها لما امكن له ذلك ولا الرجوع بالامر وبالجملة لا شبهة في ان الاصل يقتضي عدم الاشتراط
قصد القربة في الامتثال لا يقتضيهم منهم عدم اشتراطه بقصد الفعل وتخمرة وان الامتثال يحصل بمجرد ايقاعه ولو سهوا
وغفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات بنحو قوله ع لا عمل الا بنية ولو كان الامر دالا على الاشتراط لكان
الاولى الاستدلال به ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد في النية في الوضوء باطلاق الامر فقال على
ما في المنتهى انه امر بالغسل ومقتضى الامر الاجزاء بفعل المأمور به والحجة في هذا الاصل ان الامر قد يتعلق بايجاد
ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة تحصل بنفسها من غير اشتراط القصد وقد حصلت في حالة الغفلة
فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمأمور به او ما يتعلق به الامر وما فيه المصلحة يقتضي الاجزاء ولان الحكم بعد ما لا خاص
الغريق فالحريق وغسل الثوب ولو في العبد عطلق [illegible] سهوا غفلة ولا يجب الا يلزم اشتراط القصد اذا
فانه لو ترك عمدا لكان معاقبا الا انه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة انه متعلق الامر [illegible] ايجابه
دال على وجوب القصد اليه [illegible] انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا بغير
دليل [illegible] الثواب على العمل عقلا لكن الكلام في غير [illegible] الاجزاء وسقوط التعبد وهو يحصل
بنفس الاتيان بالمأمور به مطلقا فاذن مقتضى الاصل المستفاد من الاطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فهو [illegible]
يحتاج الى دلالة [illegible] قد تقرر في التنقيح ان الغافل غير مكلف فلا يتوجه اليه الامر حين الغفلة فاستدل عندهم ليس
مطلقا فلا اجزاء لانا نقول ان القدر المسلم هو عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء واما اذا توجه حال الغفلة
لا [illegible] واما اذا توجه اليه حين العلم والتفطن واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على عدم الاجزاء
[illegible] وقد يقال الاثم متعلق الامر هيئة الفعل مطلقا ولا دلالة له على حصول المصلحة بها لا الظاهر تعلقه بالفعل الصادر
عن الارادة ودلالته على حصول المصلحة فيها لان الاطلاق ينصرف في الغالب الى الافعال الصادرة عن الارادة
فان الاصل عدم حصول البرائة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية [illegible]
الا ما خرج بالدليل ويعضده عموم ما دل على [illegible] العبادة من النية نحو قوله ع انما الاعمال بالنيات [illegible]
قول [illegible] العامل [illegible] لا عمل الا بالنية المروي [illegible] الصحيح [illegible]
ولا [illegible] الاصحاب [illegible] المتأخرين [illegible] في تعيين [illegible] فلا بد

في الكلام غير قادح قطعا وبعضده ايضا قوله تعالى اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه لم يقيد بشيء
خارج وقد تقرر ان حذف متعلق الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه لله فمنه
يمكن دعوى اصالة وجوب قصد القربة في كل ما امر به كما يمكن بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
الدال على حصر الامر في العبادة وهو وان كان مختصا باهل الكتاب الا ان قوله تعالى بعده وذلك دين القيمة يدل لنا
على اشتراكنا معهم لان الدين القيم عبارة عن المستمرة الى جهة العقوبة كما عن المفسرين فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد
الثاني وكذلك يمكن بقوله تعالى واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا بالقصد المذكور ويعضده ذلك
فيما اذا لم يكن للامر بشيء الا كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او بحكمه ظاهرة كالامر برد الوديعة الى الطهارة
ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا في الجملة في مقام الاستدلال لا
على وجوب النية في الوضوء ان العبادة هو فعل المامور به شرعا على غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه
مراد الشرع على الدوام ما يطرد به العرف ولا يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة المتاحة وبعضده ايضا فيما اذا كان منقسما
الى الواجب ونحو ما ذكر في المشهور من ان كل منقسم اليها عبادة وبعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة للعبادة
ما ذكره ابن جمهور من ان كل ما هو وسيلة للعبادة عبادة وقد يناقش في الجميع اما في الاول فبان الغالب فيما يتعلق
به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد فيتحقق الامتثال بمجرد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك به فيتوقف اما في الثاني
فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر الافراد العام والاكثر الحمل على نفي الكمال فيكون ... او مجملا اما في الثالث
من العموم فيما لنا ولكن يحتمل كون الامر بالاطاعة للاستحباب لانه لو كان للوجوب للزم تخصيص كثير من الافراد ... او
لكن وجوب ايقاعه لا يقتضي اشتراطه بحيث لو اوقعه بدونه كان باطلا لجواز ان يكون واجبا تعبديا او قد
اشار اليه بعض المحققين فقال بعد نقل ... من صحة عبادة المرائي واجزائها ويقوى الاجزاء اصل البراءة اولى
الواجب امران احدهما الفعل المامور به على الاخلاص نية والثاني ... الاخلال بالاول واخف
ومفهوم الحصر يلزم ان لا يكون الرابح ... او ... اعم وقوله تعالى انما الاعمال بالنيات
لان على ظاهره لتحقق حقيقتها بدونها فالمنفي صحتها او كمالها او ثوابها والصحة غير متعينة للعقل ليفيد عدم الاجزاء
وفيما انها اقرب المجازات الى الحقيقة لكن غايته توقف الصحة على ان لا يقع لا على نية القربة ... الاخلاص ولنا
اختاره السيد ... المعتضد بالروايات ... الجواب عن ... لو استناد الا انها
على الوجوب اللازم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك به فيتوقف اما ما ذكره
المشهور ففيه موضع المناقشة فيه واضح وبالجملة الاصل عدم اشتراط المامور به بالنية وقصد القربة ... الصفات
وكذا الاصل عدم وجوبها فلا بد لمدعي اشتراطه بشيء مما ذكر او وجوبه من دليل او ثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي

فيما اذا تعددت الاوامر المتعلقة بالتحقيق فيه انه ان كانت ما ذكر مختلفة كالاوامر اذا كانت باعتبار
حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته
لنجاسات متعددة او باعتبار غايات متعددة كالاوامر بالوضوء للصلوة والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل
الفعل ولا قصد القربة وسائر الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة
قبل تحقق الاسباب وجميع الغايات فان ذلك بعد كونها واجبة او مندوبة او مبعضة وان كان
مما لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا فلا يجب لما ان يتساوى في جميع الصفات الوجوب والندب
او لا بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان كان الثاني
فالظاهر انه لا يجب الا القصد لوجوب التعيين وفيه نظر وقد اشار المحقق الخوانساري لبعض ما ذكرناه في هذا المقام
في مقام ابطال الامر بالتعيين بوجه الوجه بان الفعل الواجب ... انه لا بد من تخصيص
الفعل الماتي به للاوامر لما يكون ذلك فيما لم يجز فيه التداخل ولما مع جوازه فلا اذ الفعل ح امتثال الجميع فلا حاجة
تخصيصه ببعض الاوامر الا بفعل الخصوصية لوجوب او الندب اذ يجوز ان يختص بشيء منها كما اذا الحظ وقت الفعل كونه
امتثالا لبعض الاوامر بخصوصه وان لم يعلم انه ايجابي او ندبي الى ان قال وخلاصة القول على ما قررنا ان الشرطية
الوجوب او الندب فيما لم يتعدد الاوامر المتعلقة بالفعل لم يثبت الوجه اصلا اولو نوى الفعل بعد الواقع ... او سهوا لكان
صحيحا الا اذا كان ذلك الامر معلوم الايجاب او الندب او مشكوكهما ولو ردد في صورة الشك بين نية الوجوب والندب
لكان الظاهر ايضا الصحة ... ان الترديد في النية ... يصح ... وان كان الظاهر ... الاوامر للعبادة
لكن ... واما اذا لم يجز التداخل بين الامر بتلك الفعل ... لا يبعد القول باشتراط
الفعل باحدهما ... ان كان بقصد الوجوب او الندب او بغيره من المخصصات ... لا يبعد القول باشتراط التخصيص بما تعدد
الاوامر المتعلقة بفقط ولم يجز التداخل في متعلقاتها اذا كان لوازمهما واحكامها مختلفة واما اذا
لم يكن مختلفة فالظاهر عدم الاشتراط انتهى مسئلة لا يجوز نسخ الكتاب بالخبر الواحد وهو واضح على القول بعدم
نصه بالنسبة المتواترة وعلى القول بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
فان ما استدل به عليه من الظن لا يعارض القطع من جهة لكنه في وجهي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية
الاجماع والاجماع في مقام معارضة الكتاب يمكن ان يستدل في المقام على ان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين المسلمين
وان عدم الجواز الاول يستلزم عدم الجواز الثاني ... الاولى واما على القول بجواز التخصيص ... القائل
بجواز النسخ به على الظاهر كما صرح به الاصولي ... وادعى جماعة من الاصحاب الاجماع على ذلك والنسخ ... وقد صرح
بين اهل العلم ان القران لا ينسخ باخبار الاحاد اللاعمال ... نسخ القران بالسنة المقطوع ... بها

كان يجوز التخصيص باخبار الآحاد ولكن الشرع منع وهو الاجماع على ان خبر الواحد لا ينسخ به القرآن الا
كان ذلك بطريق البيان عند تخصيص عموم القرآن وفي الاجماع اخبار الآحاد وقال فخر الاسلام في شرح المبتدي نسخ الكتاب بالخبر
الواحد غير جائز اجماعا وقال والد العلامة في بحث تخصيص الكتاب بالخبر
الواحد احتج المانعون بالاول انه قال الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به لان الكتاب اجماعا ثم قال
في الجواب عن هذا الوجه وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه يدل على جواز الكتاب بالخبر الواحد دون الآحاد
ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي وبالجملة عدم وقوع نسخ المتواتر بالآحاد
واما عدم الوقوع فلوجود الاول وترك الصحابة العمل به لذا رفع حكم الكتاب ثم قال احتج الظاهرية بوجوه الاول يجوز تخصيص
المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه والجامع رفع الضرر المظنون الى ان قال والجواب عن الاول ان الفرق بين النسخ والتخصيص
بالاجماع ودليله لم يدل على الجواز العقلي بل الوقوع فللاجماع منه ثم قال الثاني انه لم يثبت لتخصيص الكتاب بالخبر الواحد عند ذكر
جمله المانعين منه الثاني انه لو جاز التخصيص لجاز النسخ لانهما والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص لانه تخصيص للازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكان الملازمة
التخصيص على التقدير الخاص وهو ثابت في النسخ الخاص ثم قال الجواب عن هذا ان الاجماع الذي ادعيتم هو الفارق بين النسخ و
التخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي هذا ومقتضى هذا الاجماع
المنصة بعموم ظهور القائل بجواز النسخ والنص في عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد وجوه الاول الاخبار الدالة على
على ما عارض الكتاب من اخبار الآحاد التي استدل بها على منع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد الثاني ما استدل به المحقق على عدم
جواز نسخ الخبر المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا
وان يصلح للحجية للاشكال الجواب عنه اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد وثانيا بان الآحاد وان كانت مظنونة من
جهة السند لكنها مقطوع عنه من جهة الدلالة كما ان الكتاب مقطوع من جهة وهي السند ومظنون من جهة وهي الدلالة لكنه
يصلح للتأييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت غير قطعية لكنها بنظر النسخ
قوي جدا وليست كدلالة العام على العموم حتى يتكافأ النقل الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاول اقوى
فلا يعارضه الثاني ثم الثالث ما استدل به ايضا على ذلك من ان خبر الواحد مختلف في العمل به ولكن المتواتر فيكون
العمل بالمتفق عليه اولى وهو وان لم يصلح للحجية لكنه صالح للتأييد الرابع ما استدل به ايضا على ذلك من انه لو وجب
العمل بالخبر الواحد لكونه مفيدا للظن بالشرع لوجب العمل بالمتواتر فيلزم التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا
لم يلزم العمل بالخبر الواحد فلا يلزم التناقض وهو كسابقه في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية للتأييد وقد يقال
هذه الوجوه انما تنفع لو قلنا بثبوت دليل على منع نسخه بالخبر الواحد نخرج من اصالة حجيته اعتباره وجوازه

النسخ

الفسخ ولا يرد ان دعوى ظهوري عدم القول بالجواز ممنوعة فان الظاهر من النهاية وجود القائل به فانه قال اختلفوا
في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فانكره داود واهل الظاهر ونفاه الباقون الى ان قال احتج الظاهرية
بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع
مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يفيد ان ما تناوله ما كان مرادا من العام الثاني خبر الواحد دليل
شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديمه على المتأخر كغيره بجامع الدلالة الثالث نسخ الكتاب بالاخبار الآحاد وقد وقع في قوله
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما بالنهي عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله
لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين
الجلد والرجم منسوخ بالعمل الرابع تبرأ اهل قبا بان نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليهم الخامس
كان يبعث الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ والمنسوخ السادس الحكم باخبار الآحاد معلوم بدليل قاطع
فجاز نسخ ما ثبت بها كما جاز اثباته مثلها الخ ومن الوجوه التي ذكره يضعف الاستدلال الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم
عدم ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن معارضة تلك الوجوه لها اتفق لما يستفاد من تلك النقل بعد جواز
الفسخ بالخبر وهو معارض بالنقل المستفاد من الخبر الواحد بالفسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا الاول
على الثاني حكم بالترجيح مع العكس لضعف الاجماع المنقول في نفسه وحجيته عن معارضة الخبر واعتضاده
بالوجوه التي استدل بها الظاهرية وقد يجاب بان ترجيح العكس ناشئ من النقد الاجماعات المحكية المتضمنة الشهرة
العظيمة بعدم ظهور القائل بالجواز على المنع او بالوجوه التي استدل بها المانعون من النسخ وعدم صلاحية الوجوه
استدل بها المجوزون للجواز اما الاول فلان دفع الضرر المظنون ان كان مجديا في اعتبار الخبر الدال على النسخ لكن
يجدي في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب اتباعه
واما الثالث فلمنع من النسخ في الآيات المذكورة لجواز ان يكون ما ذكر من تلك الغير على جهة التخصيص واما الرابع
فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قبا القبلة محفوفا بما يفيد القطع فتم واما الخامس ثم ما ذكره في النهاية من
احتمال كون المبعوث متضمنا للاول واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول ايضا معلوم بدليل قاطع فافاد
بجواز النسخ بالخبر وح فاما ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الآخر او يرجح الاجماع المنقول وعلى التقديرين
يجب الاخذ بعموم الكتاب اما على الثاني فواضح واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر له والاصل بقائه على
وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الا ان يقترن بما يفيد القطع لما ادعياه من الاجماع المنقول على عدم
النسخ به لكن هذا التفصيل لم اجد به قائلا ثم ان الدليل على المنع من تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فلا يجوز نسخها
الواحد وجهان من ان الاصل جواز النسخ به مطلقا لكن خرج ما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه الا الكتاب

لا عموم الجواز والنهي في تقييد المطلق مع ان الا عموم العقلي بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى تقدير المنع نقول تخصيص
بما اذا كان الناسخ خبرا او نعم كل دليل ظني ولعل النسخ تخصيص في الازمان وما اذ جواز النسخ بكل دليل ظني خرج خبر الواحد
بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل وبين انه اذا لم يجز النسخ بخبر الواحد فلا يجوز تخصيص بطريق اولى فتأمل مسئلة
اختلف القوم فيما اذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح احدهما على الاخر فذهب الشيخ في العدة
والاستبصار والمحقق في المعارج والعلامة في التهذيب وصاحب المعالم الى التخيير في العمل بايهما شاء كما عن الجبائيين والقاضي
ابي بكر والارموي والبيضاوي وفي المعالم لا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف الا انه نقل ونسب الى بعض
المجتهدين وذهب بعض العامة فيما حكي عنه الى انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل وحكي عن الاخباريين التوقف
وللاول وجوه الاول انه قول الاكثر المعتضد بنفي الخلاف في المعالم الظاهر في الاجماع وهو حجة الثاني انهما دليلان تعارضا
لا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما دون الاخر ولا اسقاطهما فوجب العمل به تخييرا اما الاول فلان ادلة حجية
خبر الواحد لا تشمل الفرض كما نص عليه جماعة واما الثاني فواضح واما الثالث فلان العمل باحدهما دون الاخر ترجيح
من غير مرجح وهو باطل واما الرابع فلان اسقاطهما موجب لاسقاط ما نص الشرع اعتباره واما الخامس فلانه
لا يمكن غيره الثالث عدة روايات منها المرسل المروي في الكافي عن القائم عليه السلام بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
ومنها ما رواه في الوسائل عن الشيخ عن احمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد
الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في روايتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى
بعضهم لا تصلهما الا على الارض فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت ومنها ما رواه عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام
قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما
فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق
فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما رواه عن الغوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة بن اعين
قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما
عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ومنها
ما في الوسائل عن الصدوق في العيون عن ابيه ومحمد بن الحسن بن احمد بن الوليد جميعا عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
عبد الله المسمعي عن احمد بن الحسن الميثمي انه سأل الرضا عليه السلام يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون

في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد فقال ان الله حرم حراما واحل حلالا وفرض فرائض فما
جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما
لا يسع الاخذ به لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك
كله متبعا مسلما مؤديا عن الله وذلك قول الله ان اتبع الا ما يوحى الي فكان عليه السلام متبعا لله مؤديا عن الله ما امره به من
تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال كذلك
قد نهى رسول الله عن اشياء نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل
فرائض الله فوافق في ذلك امره امر الله فما جاء في النهي عن رسول الله نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك
وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله الا لعلة خوف ضرورة
فاما ان نستحل ما حرم رسول الله او نحرم ما استحل رسول الله فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله مسلمون له كما
كان رسول الله تابعا لامر ربه مسلما له وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول الآية وان الله نهى عن اشياء ليس نهي حرام
بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس بامر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول
وغير المعلول فما كان عن رسول الله نهي اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا
فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما
او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب
العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على
كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن
رسول الله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله وامره
وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يحرمه
فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت
والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا ومنها ما رواه في الوسائل فانه قال احمد بن علي الطبرسي
في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان الى ان قال في الجواب عن ذلك حديثان
اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روي انه اذا رفع راسه من السجدة
الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما
اخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها ما رواه عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك

للحويزي وكلام تقدم فوسع عليك حتى ترى القائم ثم ترد اليه وقد يناقش في الجميع اما في الاول فبانه مبني على حجية كل
كاشف عن قول الحجة في المسئلة وهي محل كلام ولو سلم ففي المقام انما نفي الخلاف بعدم العلم به وهو اعم منه فلا يحكم فيه ولو سلم حجيته
الاجماع المنقول ودعوى ارادة نفي الخلاف مما ذكره يحتاج الى دلالة وليست واما في الثاني فبالمنع من كونهما دليلين
حين التعارض لانه كان كل منهما منفردا دليلا لتحقق المطلب لان ما دل على حجية خبر الواحد من الاجماع والايات
وما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث وانما القدر المسلم منها الدلالة على حجية الخبر الخالي عن المعارض
الكافي واما حجية مطلقا اما الاول فلعدم العلم بتحققه في المسئلة وتحققه حجية خبر الواحد في الجملة لا يقتضي تحققه
في حجية جميع افراده واما الثاني فلوجهين الاول ان غايتهما الاطلاق وانصرافه الى محل الفرض محل تامل الثاني
ان مفادها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن في محل الفرض قطعا وصرفها الى الوجوب التخييري يحتاج
الى دلالة على ان الدليل على خلافه وذلك انه يلزم عموم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض الى الوجوب
التعبد بخبره وهو باطل وحملها على الوجوب العيني بالنسبة اليه والتخييري في محل الفرض باطل لان ما دل على حجية خبر
العدل خبر الواحد عينا على نسق واحد جميع افراده الا انه في محل الفرض يجب الحكم بترجيح احدهما عند المرجح بهما معا لتعذر
فيما خالف الاصل على مورد النص وهو خبر جامع ولمن فيه الا ان ممن رجا عنده في ان العموم ولا يمكن معلوما
ولا يمكن العمل بها التساقط فان التخيير لا نافعنا حينئذ يمكن الاحتياط بالعمل بهما معا على طريق الا انه التخيير لا مساويا
يحتمل الاكتفاء بما يعمل به منهما اعتبار لان الذي خرج عن حكم العام العمل به وما هنا شان يجب التوقف منه و
الرجوع الى الاصل ومحل البحث من قبيل ما اذا قال الشارع اكرم العلماء الا من استثنيته ودار الامر بين تفسيره بزيد كونه زيدا
وعمرو او صح تحريم اكرام المستثنى فانه لا يلزم اكرامهما معا ويجوز ترك اكرامهما معا دون التخيير نعم لو لم يعلم الذي
يستثنيه فلا يجوز الترك لهما اصلا بعد العلم بهما معا ان كلا الوجوب في الخبر ان المخرج معلوم في الواقع واما اذا فرض ان الواقع لم
فلا يجوز الا امتناع تعلق التكليف بعين لا يعلمه المكلف وهو واضح واما الثالث فللمنع من حصول الظن في المقام
بل التعارض يرفع الظن الحاصل من كل منهما منفردا كما اشار اليه بعض من اختار بقوله الجمهور اختار ولو فرض في التعارض
اذا لم يمكن الترجيح التخيير وتعارض الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك لو انسب الحكم اصالة الابتدا الاول
مع ان العمل لابد فيه من تحصيل الظن لا الوهم ولا يمكن التمسك بالاجماع بابطال ان كل اصل في موضع التعارض وقع الاجماع
بالخلاف الا ان الظن كان الحاصل منشا هذا الاجماع وكيف لا وجمع كثير على خلافه انتهى وح فالخروج عن الاصل القطعي
والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دلالة لانه غير واضح الا ولا يجوز العمل ودعوى قد يتم منع حصول الظن من المتعارضين
باطل لحصول الظن منهما معا بتخصيص الاصل والخروج عنه والتعارض انما اوجب رفع الظن بالحكم الواقعي لا الظن
بالخروج عن الاصل ويكون محل البحث كالمعلوم من الاجماع وعند عدم الكراهة والاباحة والاستحباب تعارض

في خبرين

في خبرين ثم وهنا يجب الحكم بالتخيير فكذا في محل البحث على لان الظن بالخروج عن الاصل انما هو المعارض فيجب العمل به
ومنه لزم التخيير وقد يجاب اولا بالمنع من حصول الظن بالخروج عن الاصل الا عن المعارض فيجب العمل بذلك وثانيا بتوقف على اصالة حجية كل ظن والا فمن
الظن الخصوصي يحتاج الى دليل وحينئذ لم يتحقق فلا يخرج عن الاصل الا بمثل هذا ليحسن الاعراض عن الاصل لاصالة البراءة
كالاستصحاب كلام بعض واما الرابع فيرد عليه منع العموم اولا لان المتبادر لكان اللازم الرجوع اليه لا التساقط من كلام
فلا ذكر ابطال حجية ذلك الظن كما ابطال حجية الظن المستفاد من ذلك العموم لانا نقول لا نسلم انعقاد اجماعهم
على ان العموم القطعي كعموم الكتاب والسنة المتواترة مما لا يجوز تخصيصهما بغير حجة شرعي لا يعارض الظن بهما ولا
يجوز العمل بغير حجيتهما فيما اذا عارضهما ظن لم يقم من الشرع دليل على اعتباره نعم اذا كان العموم مستفادا من الخبر
لا يجوز ما ذكره وجه ولعل الذي يجب الى الاصل يرجع الى اصل البراءة وقال لنا ان معارضة هذا الظن بالظن الحاصل
من نفوذه التخيير من الاخذ بالعمل بسبب الخطأ الظاهري لاحد الخبرين خلاف الواقع فيكون متساقطا الا التخيير
قد يستلزم ان يستند الخطأ كما اذا اختار الخبر الذي هو خلاف الواقع كونه في الواقع لو رجع الى الاصل الاخر لا يلتزم بالترك
او الفعل فقد لا يفعل وقد لا يفعل فيحصل بسبب ذلك ما هو المصلحة في الواقع ويتحقق العمل بالخبر الذي هو صدق
في الواقع ثم انا نقول بعدم الجواز الرجوع الى الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان نقرع هنا ونعمل بالخارج منها
او يعمل بهما معا احتياطا او نتوقف وقد يجاب بانه اذا بطل الرجوع الى الاصل تعين التخيير اذ لا قائل بالترجيح
القرعة في المسئلة على الظاهر والعمل بالاحتياط مع امكانه يلزم اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل
دون غيره ومفاد الاخر وجوب الغير دونه فانه يمكن الحكم بالاتيان بهما معا احتياطا لانه على حصول الظن منهما
باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل الاشتغال به تحصيلا للبراءة
اليقينية ولكن اذا كان مفاد احدهما وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن الاحتياط حينئذ واما التوقف فهو
وان كان له قائل الا انه لا يجوز الاعتقاد عليه من طريق اخر وهو عدم جواز نفي بعض الصحيح ولو صح الفرض في الزمن
اما في الثالث فللاشتغال منها ضعيف ودلالة البعض قاصرة ومع ذلك فهو باسرها معارضة باخبار كثيرة
دالة على الوقف والتوقف منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن احمد بن يحيى نقلا عن كتاب مسائل الرجال عن محمد بن
علي بن عيسى كتبت اليه اسأله عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على اختلافه
او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا ومنها ما رواه فيه ايضا عن
الشيخ الطوسي باسناده عن ابيه عن سعد عن جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن
نعم عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه الينا
وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها ما رواه في نهج البلاغة

عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عثمن بن عيسى والحسن بن محبوب جميعا عن سماعة عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى
من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عبد الله
بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به
والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن
محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في
حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال فقلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه
قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم
قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق
العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة
والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ فقال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما
الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا
قال اذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات الى غير ذلك من الروايات ورواه
الشيخ ايضا عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى ورواه الصدوق باسناده عن داود بن الحصين الا انه قال او لو كانا
العامة فيؤخذ به قلت جعلت فداك وجدنا احد الخبرين ورواه الطبرسي في الاحتجاج عن عمر بن حنظلة نحوه انتهى
وهذه الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل عليه مخالف له الثاني ان ما رواه عمر بن
حنظلة تلقي بالقبول مع اعتضاده بموثقة سماعة وانه مشتمل على التعليل ولا شيء من اخبار التخيير مشتمل عليه
الثالث انها مخالفة لمذهب العامة لما عرفت من ذهاب جماعة من العامة الى القول بالتخيير ككثير من اهل الخلاف ولا يعارض هذا انما ارد
من عدم ظهور المخالف بين اصحابنا في التخيير لان المخالف منهم موجود وهو العلامة في النهاية فانه منع من تعادل الامارتين
حيث قال الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل
فلو تعادل دليلان لزم ثبوتهما الى ان حصل مدلولهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في
تعادلها فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون ثم اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي

ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير ومنع بعض الفقهاء لما بينا فاقلان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الامارتين
قد يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعادل الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وقد يكون في فعلين
متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين
فانه جائز وواقع ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فنقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول غير واقع شرعا
اما الجواز الاول فالوجدان دال عليه اذ لا يمتنع ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستويان في العدالة والصدق
بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر بامر ما فيه ذلك واما الجواز الثاني فلقوله في زكوة الابل كل اربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين تخير في اخراج ايهما شاء لانه بايهما فعل ادى الواجب فلا اولوية لاحدهما
المبطل في الكعبة يتخير المستقبل الى ايهما شاء والولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يكفي لاحد الصغيرين ولو سقيهما
معا ماتا ولو سقى ايهما احدهما عاش دون الاخر فانه يتخير لعدم الاولوية فلان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين
يقتضي ايجاب الفعلين المتنافيين وذلك يقتضي ايجاب فعل كل منهما بدلا عن الاخر واما عدم وقوع الاول شرعا فلانه لو تعادلت
امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما وهو محال والا لزم اباحة الفعل وحظره في وقت واحد لشخص واحد وهو
محال او لا يعمل بهما وهو محال لانه يلزم ان يكون في نصبهما عبثا لا يمكن العمل بهما البتة فيكون وضعهما عبثا وهو غير جائز
على الله تعالى او يعمل باحدهما دون الاخر فاما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين بمجرد التشهي او لا على
التعيين وهو يقتضي العمل بامارة الاباحة لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون
ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه انتهى ووجب تقييد الاخذ بهذه
الاخبار لكان اللازم الرجوع الى الاصل لان المراد من التوقف هو عدم العمل بهما وعدم كونهما حجتين ولهذا ساقطا
عن درجة الاعتبار فيلزم الرجوع اليه لعدم تحقق المعارض والجواب ان المراد بالتوقف التوقف في العمل فانه محالا لا يكون
وقد منع المرجح وقوية الاخبار الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو كالصريح في نفي التخيير
وعدم جواز العمل بشيء من المتعارضين وهو الذي رواه الطبرسي والشيخ في الامالي ومرسل ابن بكير ولا جابر له فلا
يلتفت اليه لان ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر ارساله الا انا نمنع من كون ذلك جابرا للارسال
واما الذي هو معتبر السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة وموثقة سماعة فغاية ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما
على الاخر والتوقف في هذا لا ينافي اصل العمل بهما تخييرا فلا ينافي الاخبار الدالة على التخيير وقد اشار المحقق
الوافي فقال ولا يخفى ان رد علمه اليهم لا ينافي التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز الفتوى بانه حكم الله في الواقع
وان جاز الفتوى بجواز العمل به وجواز العمل به انتهى والظاهر ان الدالة على التوقف في ذلك نقل الى السابق وفقا
الظاهر لا ينافي التصريح ثم ان الامر بالتوقف انما توجه الى الراوي فيحتاج في توجيهه الينا الى دليل فان قلت هذا مقلوب

عليكم فاخبار التخيير قلنا التخيير بالنسبة الى الراوي يستلزم التخيير بالنسبة الينا اما للاولوية او للاجماع المركب ولا
كذا التوقف لجواز ان يكون التوقف باعتبار التمكن من تحصيل العلم بما هو الحق من المتعارضين وبه اشعرت بعض الاخبار
التي دلت عليه ولا يجوز التعدي لعدم الاولوية والاجماع ولا يمكن ان يقال الاصل هنا في الاخبار الدالة على التخيير فان دلت
الاخبار التي دلت على التوقف مطلقة تشمل صورة امكان تحصيل العلم وعدمه فاذا لم يجز للراوي التوقف في صورة
عدم امكان تحصيل العلم ينبغي لنا قطعا لعدم القائل بالفصل قلنا الاطلاق محمول على الغالب من كون امكان تحصيله
واما الاخبار الدالة على التخيير فلا يمكن تنزيلها الا صورة عدم امكان تحصيل العلم نعم قد يقال ان في الاخبار
التي دلت على التوقف على ذلك ما يأمر بالاخذ بالمرجحات المذكورة فيها انتهى ومع هذا فالاخبار التي دلت على التخيير
معتضدة بعدم الخلاف فيه بين الطائفة على الظاهر وصرح بعضهم المعالم كما عرفت ومخالفة العلامة في النهاية غير قادحة
لانه في الخبر التعادل التخيير لنا انه لا يمكن … وهو من اعظم المرجحات ومما يعضده الاخبار التي دلت على
التخيير … الاسلام … وشيخ الطائفة في … اليها قال الاول اعلم يا اخي انه لا يسع احدا تمييز شيء مما
اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه
لا ريب فيه ونحن لا نعرف من ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع
الامر فيه بقوله بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى وما ذكره اخيرا يشير الى ما ذكره … فهو يؤيد …
لما ذكره من عدم التنافي بين الاخبار التخيير والتوقف … قال الثاني … اذا لم يمكن العمل بشيء من الخبرين الا بطرح الآخر
وبعد التأويل … كان العامل … في العمل بأيهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما على هذا الوجه اذا
اختلفا … عاملا على خلاف ما امر عليه … ولا مستحقا … اذ روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد عليكم
حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان
بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان
العمل بهما سائغا انتهى واما ما ذكره العلامة في … من منع جواز وقوع التعادل … بما ذكره … قال
في الاول لم لا يجوز اقتضاء التعادل التخيير ولم قلت ان الاباحة لجواز ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة
وبامارة الحظر لكن ان اخذت امارة الاباحة فقد ابيح لك الفعل وان اخذت بامارة الحظر فقد حرمت عليك
ولهذا اذا اتى الفعل … والفعل والترك … كالمسافر المخير في الاتمام والتقصير
الا … ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما الى بدل … الرخص
وكذا من عليه درهمان … تصدق عليك بدرهم … والاثنين …

الدين الواجب

الدين الواجب فان شاء قبل الصدقة ودفع درهما وان شاء دفع درهمين عن الواجب لكنا هنا اذا سمع المكلف قوله
وان تجمعون … عليه الجمع بين المتروكين فاما ان يجوز له الجمع اذا فعل العمل بموجب الدليل الثاني …
الاما … بما ذكر … ما ذكره … الاباحة والاخر بالتحريم …
… العامي كالامارات انتهى واما الجواب المذكور في الكتاب … عن اشكال … نقلنا
هذه … عن الثاني اما كان التخيير اباحة لان المخير … فعله والمباح … لا يمنع منه
الاذن في الفعل لا يمنع … وهو معنى الاباحة … الفعل … بامارة الحظر
مباح … بامارة الاباحة … لان امارة الحظر والاباحة … على ذات الفعل وماهيته
باعتبار … فان … الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها …
كان … للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على
الفعل المقيد بقيد … امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد آخر كان ذلك غير المتنازع لان صورة النزاع …
الامارتين على اباحة شيء وحظره … بما ذكره تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على …
الاخذ بامارة … الفعل كان معناه ان امارة الحرمة قائمة على … الفعل حال الاخذ بامارة …
الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل … الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان … على شيئين متباينين …
… على شيء واحد … امارتين … متباينين …
… الامارتين اعتقاد رجحانها … لا … كان اعتقاد رجحانها جهلا
ولانا نفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان …
… على الاتيان … كان … بالفعل … الفعل في ذلك الوقت …
الوقوع … الاباحة والحظر … ذلك … في ايقاع ما يجب … وقوع …
… الرجوع … عنها … الرجوع … الرجوع عنها …
جاز له ذلك انتهى … هذا الجواب … فان القول بالتخيير …
… المسلمة مشكلة والتحقيق فيها ان … بالاصل … ان تحقق فيما اذا
تعارض الخبران المتكافئان اجماع على عدم جواز الرجوع اليه او دليل قطعي … بينهما …
… ولا اشكال … ولكنه … التخيير في العمل بهما … الا ان يكون
هناك اجماع عليه … ومع عدمها فاللازم الرجوع … العقل … يقتضي التخيير
… المتعارضين … الوجوب … على التحريم … جانب التحريم باعتبار ما ذكره بعض من ان دفع المفسدة

من جملة المتعفر وقد يقتضي وجوب العمل بالخبرين احتياطا كما اذا كان احدهما دالا على الوجوب مع دلالة الاخر على
انه صار لدي واقعة واحدة وقد يقتضي التوقف كما اذا دل احدهما على ان المال بالمعاملة الفلانية ينتقل
الى زيد والاخر على انه ينتقل بها الى عمرو فانه يجوز ان يتوقف في العمل بهما ويحفظ المال ولكن كلام من اطلق التخيير يعم
الصورتين فان تم الاجماع المركب كما لا يبعد فهو والا فما ذكرناه وكذا الكلام لو دل دليلين ظنيين متكافئين وان لم يكن
بالتخيير مع تعارض الخبرين من النص المتقدم محتاج الفقيه وذلك الى كل متعارضين ظنيين متكافئين الى
دليل الاختصاص النص بالخبرين وعلى نفي التعدي كما هو في كلام الاصوليين فهل يتعدى في تعارض الادلة الظنية المتكافئين
كما ادعي بالاجماع تخصيص الاصل وفي احد الخالفين الى التحقيق عدم جواز التعدي هنا للاختصاص المخصص
وكلام الاصوليين بغير هذا ثم انه هل يتعدى الى المسائل اللغوية وغيرها مما يكتفى فيه بالظن اذا تعارض الظنيان
المتكافئان فاذا تعارض الدليل الدال على وضع الامر للحقيقة مع الدال على وضعه للندب تخير الاخذ بايهما شاء
وكذا اذا دل دليل على ان جهة القبلة كذا والاخر على ان جهتها غير ذلك فيتخير الاخذ بايهما شاء او لا تخيير هنا
معا او يتخير اذا كان الامر جزئيا في احد والاظهر الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وعدم التخيير للاختصاص
دليله بغير ما ذكر في الجملة الحكم بالتخيير يحتاج الى الدلالة وليس هو مما يلزم تعارض الظنيين فههنا تنبيهات الاول هل
معنى القول بالتخيير الاخذ باحد الخبرين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه فيكون كما لو لم يعارضه اخر او التخيير في الحكم
المستفاد منهما والثمرة تظهر فيما اذا كان لاحدهما دلالة التزامية لا يحتمل التعارض فيه اشكال الثاني لو اختار
شيئا فهل يجوز له العدول الى الاخر اولا الحق العدم اذ بمجرد اختياره يشتغل ذمته بحكمه والاصل بقاؤه تحقيق
المطابقة اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة وورد لا تكرمه يوم الجمعة واختار في يوم الجمعة الخطاب الاول اشتغل
الكرامة وتعلق التكليف الحتمي والاصل بقاؤه بطلان الوجه العود لهذا الامر ترك الواجب للشبهة ولحصول الاشتغال في الكفارة
بين الصوم والاطعام فيتخير انه عدل عن الواجب الذي له وذلك لانه يحرم باختياره ما التزم بالحكم والالم يكن مختارا
له لا كان لو اختار الصوم فانه يحرم اختياره لا يلتزم به والالزم بطلان اذ لا يجوز الفسخ بل حينئذ وقت العمل
وانه لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر حينئذ ما شاء لم يبق في تخيير فائدة بل هو في الحقيقة رجوع الى الاصل الاباحة
غالبا او الى المنع لو عمل بمضمون احدهما في الجملة لانه لم يمكنه العمل بالاخر قطعا فلا يكون عاملا بشيء منهما
وانما هذا كله اذا اختار عند الحاجة الى العمل باحدهما كما في المثال المفروض واما اذا اختار قبل الحاجة كما اذا
اختار يوم الخميس الخطاب الاول فالاصل يقتضي بقاء التخيير ان قلنا بصحة التخيير قبل الحاجة ومسئلة اعلم ان فعل
المكلف لا يخلو في الواقع من الاحكام الخمسة اعني الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة فاذا قام دليل من الشرع
على احدها فهو والا فاما ان يدل العقل على البراءة والاباحة في الاولين ويتخير في الاتيان به وتركه ولكن اذا احتملت

شبهة من رواية ضعيفة او ظن غير معتبر او فتوى فقيه ثم حكم انه اما الشك في وجوبه او في استحبابه وانتفى احتمال
المرجوحية فهل يجوز ان يحكم باستحبابه كما عليه القائلون بالتسامح في ادلة السنن او لا بل يكون شانه كشان سائر
الافعال المباحة كما عليه العلامة في المنتهى وصاحب المدارك قال الاول في بحث الاغسال قال بعض المحققين يستحب الغسل
اذا ادرك الفضل والامر في الاحتياط ولا شك ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل وقال الثاني في بحث غسل المبيت
لا نعرف مستندا سوى ما نقل عن الشافعي لو ترشح لم يستحب ان يكون ولا شك ان الاستحباب حكم فيتوقف عليه لم يثبت وقال
الدليل الشرعي كسائر الاحكام انتهى والتحقيق ان يقال انه ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الادلة الضعيفة كاشفة
عن الحكم الواقعي ككشف الخبر العدل عنه ويكون بمنزلته فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا لذاته شرعا وبطلب الشرع فالحق مع
القائلين بالمنع لعدم الدليل على ذلك بل الاقرب الى اصل ابطال هذا وان اريد انه يحكم باستحبابه لا لذاته بل لكونه
مظنة الرجحان والمطلوبية وان استحبابه باعتبار هذه الاحتمال كما له تكليف ثانوي ظاهري كما في التكليف بالاخذ بفتاوى
المجتهد وعدم نقل عمل الصحة في الاستصحاب فيما لم يعرف من الشرع دلالة على الحلال وبطهارة الثوب والبدن ما لم يعلم
بالنجاسة فالحق مع القائلين بالتسامح والظاهر انه لا يبعد دعوى القطع بكون هذا المراد فالحاصل ان محل البحث
امارة لا تصلح للحجية من رواية ضعيفة وفتوى فقيه ونحو ذلك واحتمال المرجوحية فهل يحكم بكونه مستحبا للمكلف
كما يحكم بكون المال الذي بيد زيد ملكا له ويكون وجود تلك الامارة سببا للحكم باستحبابه اولا الحق ذلك لوجوه الاول
ان الاتيان بهذا الفعل احتياطا فيكون راجحا ولا معنى للاستحباب الا هذا اما انه احتياط فلان الاحتياط عبارة
عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما يحتمل فيه المنفعة ولا يحتمل فيه المفسدة ومحل البحث منه قطعا واما انه راجح فلما يشهد
به العقول من ان من اقدم على الفعل الموصوف كان ممدوحا مستحقا للمدح بالاعتبار بطلب قربته باحتياطه ماجورا بحكم بما
باستحقاقه ما يترتب عليه من الثواب الواقع ان صادفه وباستحقاقه الثواب بنفسه ان لم يصادفه ولم يكن من الناس
عندهم من اقدم على مباح قطعا ويشهد بهذا طريقتهم وسجيتهم في ان الحمد والذم بحكم بين الامرين لا شبهة
بطريقة وقد بلغ هذا مبلغا في الوضوح بحيث انه يحكم بالبديهة في سلك الفريقين واما ان ذلك معنى
الاستحباب فلانه لان المستحب على ما عرف فعل ما يترجح فعله على تركه واذا كان شان الشيء هكذا عقلا فيكون شرعا كذلك
بناء على التحقيق من المطابقة بينهما وبالجملة لا شبهة في استحباب الاحتياط عقلا ودعا اليه الشرع واورد في المجلس
عليه ما لا يفيد الا ما يريب من المال الا ما يريبك ونحوه مما لا يليق ان يذكر هنا ولا يشترط فيه ان يكون الفعل محتمل
الوجوب بل المقام الاستحباب ايضا فرجع هذا الدليل الى ان التسامح من باب الاحتياط وانه يستحب نفسه ومن كونه
لامن باب الحكم بكونه في اصل الشرع مستحبا لذاته الثاني انه مما ذهب اليه كثير من اصحابنا وعليه دعوى الاجماع ما لا ينفى
في عدة الداعي بعد نقل الروايات التي اليها الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وفي الذكرى

في بحث تلقين الميت قال صاحب الروضة هذا التلقين استحبه جماعة من اصحابنا منهم القاضي حسين الى ان قال والحديث
الوارد فيه ضعيف لكن احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وقال المحقق الخوانساري في شرح الدروس قد اشتهر
بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واورد عليه ان الاستحباب حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق
بينهما ان الاكتفاء فيه بالضعاف واجيب بان الحكم بالاستحباب فيما ضعف سنده ليس في الحقيقة بذلك المستند بل بما
رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات ثم قال وما يرى من عمل الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب
صريحا او ظاهرا او امثالها الاوامر بالتنزيل على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالعمل به ليس الا استحبابا لما عرفت
بجلوات الاخبار الدالة على الاستحباب ثم قال وبالجملة كلام لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب غير بعيد بظاهر
بل بين العامة ايضا غير بعيد لعل من يتسمحها عليه لعل الله يقبل عذرها وقال الشهيد الثاني في كتاب الرعاية وجوز
الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام
وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن
وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير لما روي عن النبي ص ونقل بعض الروايات التي اشرنا اليها وقال المحقق
البهائي في الوجيزة وقد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر الا بما ان اشبه باحد
الاحكام الخمسة بها هذا ما لاجله المتأخرين من علمائنا والعامة مضطربون في التفصي عن ذلك واما نحن معاشر
الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسنة من سمع شيئا من الثواب هي ما تفرد بروايته وقال في الاربعين
بعد نقل بعض الروايات الاتية هذا امر تساهل فقهاؤنا في البحث عن دلائل السنن ولهم باستحباب بعض الاعمال
التي وردت بها اخبار ضعيفة وحكمهم بترتيب الثواب عليها ولا يرد عليهم انهم قد اتفقوا على ان الحديث لا يثبت به الاحكام
الشرعية والاستحباب حكم شرعي وترتيب الثواب عليها ليس مستندا في الحقيقة الى تلك الاحاديث الضعيفة بل الى هذا الحديث المتفق
المعتضد بغيره من الاحاديث وقال الفاضل الجزائري في الذخيرة وبالجملة كلام نعم يمكن ان يقال ادلة السنن مما يتسامح
فيه بينهم بناء على ورود عن المعصوم باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعباراته
ان من سمع شيئا من الثواب فعمله كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب
على ذلك الفعل لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية وقال الشهيد الثاني في ذلك
وهذه الادلة وان ضعف بعضها الا انها الاتفاق الى ان قال وقد عمل بها العلماء وجماعة تساهلا بادلة السنن وخبر
من بلغه شيء من اعمال الخير وقال بعض الاجلة والعلماء المحققين يتساهلون كثيرا في ادلة السنن وقال صاحب الوسائل
بهذا السبب بعد نقل الروايات الاتية هذه الاحاديث تشمل الاعتماد وغيرهم في المسائل على الاستحباب الكره
بعض سنة العمل المشروعية والاباحة الالان الروايات الكثيرة فيها الصحيح والحسن وكلها الصحيح وغيره ليتحمله في رواه

بعض الطائفة

بعض الطائفة عليها ادعاء جماعة كما عرفت منها ما رواه في الوسائل عن محاسن البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها ما رواه فيه عن الكليني
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه قال ورواه ابن طاوس في كتاب الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم عن الصادق ع من جملة الاصول
عن الصادق ع ومنها ما رواه فيه عن ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان
عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها ما رواه فيه عن
البرقي عن ابيه عن احمد بن النضر عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب
قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها ما رواه فيه عن الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن
سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل
التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه فيه عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه
شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وقال ابن فهد في عدة الداعي روى الصدوق عن محمد بن يعقوب
بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وقال ... من
العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص من بلغه من الله فضيلة فاخذ بها
وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى وقد عرفت من العبارات السابقة
ان حجة الاصحاب فيما ذهبوا اليه هذه الروايات قال بعض الاجلة بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول عند الاصحاب
وقد اشتهر العمل بمضمونها بينهم وقد يناقش في جميع ما ذكرناه اما في الاول فبان العمل بالدليل انما يتجه لو خلا عن المعارض
وهو هنا كذلك لما عرفت من منع بعض الاصحاب من استحبابه وكان الاحتياط يقتضي الاقدام عليه كان الاحتياط
عدم الاقدام عليه بقصد التعبد فانه لا امن لكون الاتيان به بقصد التعبد تشريعا محرما ولما اشتهر بين
متأخري الاصحاب توقف استحقاق الثواب على نية الوجه وهو متعذر عند الكف وعدم جواز التعبد بفعل غير المتعين ولان
الفعل المأتي به كما يحتمل الاباحة وترتب الثواب عليه كذا يحتمل حرمته في نفس الامر واصالة الاباحة غايتها الرخصة في الفعل
لا رفع قبحه بحسب الواقع وقد اشار المحقق البهائي الى ما ذكرنا فقال ردا على من تمسك بدليل الاحتياط باعتبار دوران
الامر بين الاباحة والاستحباب الفعل وفيه نظر لان حظر الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه
حاصل كما في افعال المكلف لوجه الثواب لانه لا يعتد به شرعا ولا يصح فيه ناشئا الاستحقاق الثواب الا اذا فعل المكلف بقصد
القربة وللمعارض ان يقول شرعا ان الاعمال بالنيات ونقله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة وورود الحديث
بطل الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين ولا ريب ان السنة الحلو لتضعيف في البدعة فلا يبقى الفعل المذكور

والى وقت آخر فرقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا يبقى الكل بعد الاستحباب فما ذكره متبعين [illegible] وفاعله
[illegible] على ان قولنا ابدوا [illegible] بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة [illegible]
لبعض السواد بعيد والتامل التام على ذلك شهيد انتهى ولعله الثاني منا المنع من كون المسألة اتفاقية لما عرفت
من وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين على خلافها بانهم لم يرجحوا بجواز التسامح واعتبروا الشرائط المعلومة
في الادلة الشرعية على الاطلاق من غير تفصيل الاحكام اللزومية والجوازية ولو كان هناك تفصيل وتسامح في ادلة
الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه لدواعي الحاجة الضرورية اليه لو لم اشتهار القول بجواز التسامح فيبقى [illegible]
شهد بعيدا وقد حكي عن بعض الفضلاء انه اول القول بالتسامح بان المراد انه ورد حديث معتبر في استحباب عمل وورد
حديث ضعيف في ان ثوابه كذا وكذا جاز العمل بذلك الحديث الضعيف والحكم بترتب ذلك الثواب على ذلك العمل قال
ولعل هذا الحكم [illegible] الذي ثبت بالاحاديث الضعيفة انتهى وعن بعض اولياء بان المراد انه اذا ورد حديث
صحيح [illegible] على الاستحباب [illegible] حال العمل [illegible] الضعيفة ايضا فيكون عاملا به في الجملة واما الى
الثالث فان التمسك بالاخبار المزبورة في مثل هذه المسألة لا يخلو عن اشكال لانه مسألة اصولية لا يجوز التعويل فيها
على النقل وقد اشار اليه الفاضل الخوانساري [illegible] على كثير منها لا تصلح للحجية لضعف السند والجابر غير معلوم
لما عرفت [illegible] ولكنها ممنوعة الدلالة على المدعى كما ذكره جماعة قالوا ان مفادها انه اذا روي انه في العمل الفلاني
ثواب كذا فاتى [illegible] ذلك الثواب [illegible] وان كان ما روي بخلاف الواقع لا انه اذا روي استحباب
العمل انه كان الاتي به مثابا والفرق بينهما ظاهر [illegible] لكنها مخصوصة بما اذا بلغ الثواب وسمعه [illegible] الفتوى
بالاستحباب [illegible] البلوغ والسماع [illegible] بما اذا صح بالثواب خبر فلا يتم [illegible] على ترتب الثواب [illegible]
كان يتضح الامر بالفعل سلمنا العموم لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم بالثواب عليه اذا اتى به كان عاملا
عليه [illegible] لا يدل على [illegible] واستحبابه شرعا كما اشار اليه الشيخ [illegible] وحكى الفاضل الصميري فقال بعد
ذكر جملة من تلك الاخبار ونقل الاستدلال بها على جواز العمل بالخبر الضعيف [illegible] على هذا الاستدلال
الشهيد الثاني وجماعة من [illegible] ان [illegible] الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب الثواب على العمل وفي ذلك
لا يقتضي طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستلزم [illegible] ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه
هذه الاخبار [illegible] استحبابا ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه [illegible] ان يقول لا بد
من شرعية ذلك العمل [illegible] بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة
الراوي انتهى سلمنا ولكن نقول هذه الاخبار يعارضها منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية اما من باب العموم
والخصوص المطلق كما صرح به الفاضل الصميري [illegible] فقال في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على رد خبر الفاسق

وهو قوله

وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق اخص من هذه الاخبار اذ الاية مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن
او بغيرها وهذه الاخبار تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غير عدل
مطابقا للواقع ام لا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية بناء على القاعدة من العمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان على السنن
او ثواب او غيرهما ويكون معنى قوله [illegible] فان لم يكن كما بلغه [illegible] الى ان خبر العدل قد يكون [illegible] اذ الكذب والخطاء
جائز ان على غير المعصوم [illegible] الصدق انتهى او من تعارض العموم والخصوص من وجه كما عليه المحقق الخوانساري
وغيره لان الاخبار دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من العدل كان او غيره فهو خاص باعتبار
اختصاصها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعام من جهة كونه من العدل وغيره والاية الشريفة خاصة
من جهة المنع عن الفاسق وعامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب على عمل او غيره [illegible] الدال على المعاملة
[illegible] او عامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب [illegible] على لزوم الفعل والمنع من تركه فيقتضي [illegible]
الاخبار من جهة [illegible] على ان الخبر [illegible] من حيث دلالته على ترتب الثواب للعامل وكيف كان فلا بد من الاخذ بالاية
الشريفة [illegible] على الاول [illegible] على الثاني ولان المرجحات في جانبها لقطعيتها سندا ووضوحها دلالة واعتضادها
بالاصل وضعف جملة من تلك الاخبار سندا وقصور [illegible] دلالة [illegible] المخالف
في الرد الاول [illegible] استحباب العدم بدليل عقلي ونقلي [illegible] العقلي
القطعي عليه [illegible] الاحتياط [illegible] المقام لم يكن ملتفتا اليه ولو [illegible] الاحتياط انما يطلب
في مقام الشبهة [illegible] الاحتياط [illegible] والاستحباب عقلا وشرعا [illegible]
سلمنا لكن ترك [illegible] للاحتياط [illegible] عند العقلاء ثم انا [illegible] الفعل
كونه مطلوبا [illegible] من الاحتياط [illegible] بالاحتياط [illegible] الفعل
الفعل المعلوم [illegible] ثم يلزم [illegible] في النية [illegible] الفعل [illegible] الاحتمال
التشريع والبدعة لانها عبارة عن الاتيان بالعمل المعلوم انه ليس [illegible] من الشرع [illegible]
في المقام وما ذكره [illegible] الوجه لا دليل عليه [illegible] الدليل العقلي [illegible] ان
هذا الفعل من حيث كونه احتياطا [illegible] ولا يمكن قصده واحتمال [illegible] باصالة
الاباحة [illegible] الاقدام على الفعل [illegible] بورود الخبر الضعيف
[illegible] المعارض [illegible] ما ذكره [illegible] كان المنع مختصا بما اذا احتمل التحريم واما لو قطع بعدم
ودار الامر بين [illegible] الاباحة والرجحان [illegible] وما ذكره [illegible] في كلام المحقق [illegible] والاحتياط

ومجانبة عقلا وشرعا اما الترجيح فانكاره بل انه يجب على ما ذكره الخصم يلزم في صورت الوجوب اما المانع وجوب ... ان يكون
مباحا فكلاهما باطل وقد استدل بعض بدليل الاحتياط المذكور وبعض العامة واستشكل كلاهما ما اكثر الاطلاع في تحصيل
لبعض الفوائد وقال الاول لو جاز كلام له فان قلت ما ذكرت لا ينهض في جميع موارد مسامحاتهم لان الاخبار والترغيب
الوردة والترهيب انما يكون مبنيا احتماليا في تركه الضرر مثلا ان يرد بلفظ الامر والنهي وامثالهما انما يدل على الضرر والخطر
قلت الاحتياط انما يختص في جانب النفع في دفع الضرر لكن انما يتحقق ولا نا مرى في تحقق الغيبة الدنيا بل الاخروي
بل ... ومن نهوا اجتنب العصيان في العقل ونوب الله عظيم ثم اعظم مراتب العصي سيما والحسنات يذهبن السيئات
بل الحسنة في ايجاد جميع ما هو مطلوب المحبوب ولو بعنوان الاحتمال الذي يخص اثر العمل المحبوب بحيث هذا من يكتب احسن مستحب
عرف العقلاء بل ويحسب الشرع ايضا مثل مرتبة المقتصر على العدل القيني من الطاعة ان مرتبة من ارتكب المستحبات
ليس مرتبة من اقتصر على الواجبات فان الاول باحتمال ان يكون المحبوب يحبه ولا مانع منه يرغب يحرص على اعادة فهو في
غاية مرتبة الاطاعة العرفية واللغوية والشرعية حيث قال ... الطيع اتصل الطيع الرسل وغيره في
اللغة والعرف بل لا شبهة ولكن في غاية مرتبة من النصح للائمة وورد ايضا ورد في غاية مرتبة من المبالغة
تحقق مطالب الشرع ومقاصده وورد فيه ايضا ما ورد في من ارتكب صيانا على الاحتياط ان ... اباحه وفعل من
هذه الجهة والحيثية لعله يصير حسنة ووسيلة الى التقرب ومحالية المحبة بلا شبهة وورد في تحصيل ...
وايضا ربما يرتكب من حيث انه يطلب الله انه حبه استحسنه فهذا طريق الى الاطاعة وقال الثاني فيما حكى عن بعض
نقول لا اشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في فضائل الاعمال مع الحكم بعدم ثبوت الاحكام الشرعية الا
الضعيف اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل محتملا للكراهة والحرمة فانه يجوز
العمل ويستحب لانه مأمون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط العمل به ويستحب
واما ما دار بين الحرمة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل خوف الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة
المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة اشد او الاستحباب المحتمل ضعيفا فالترجيح الترك فلا يستحب
العمل وان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل
على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب ايضا لان المباحات تصير
بالنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل واستحبابه مشروطا بان لا يكون على تقدير
الحرمة واما الاستحباب فيما ذكرنا مفصلا ثم قال بقي هنا شيء وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة يجوز العمل ليس لاجل الحديث
اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل اذ المفروض انتفاء الحرمة لان الحديث الضعيف لا يثبت شيئا من الاحكام الخمسة واحتمال
انتفاء الحرمة تستلزم ثبوت الاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الكلام ان الجواز معلوم من الخارج

الاستحباب

بل او مع الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط العمل به والاستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع انتهى ومن
المناقشة في الوجه الثاني بان وجوه الخلاف مما اشرنا اليه تمنع المسألة لا يقدح لشيء ونحوها على انه قد يمنع صاحب
ما اما الذي يمنع من كتابه قلت قال في كتاب الصلاة في جملة من كلام له واما الاستحباب فلتساهل العلماء في ادلة ...
من ورود بعض المعتمدة وهو ضعيف بالارسال الا ان هذا المقام يكفي مثل ذلك انتهى واما العلامة فلا يمكن استفادة
الخلاف منه لجواز كون قصده فيما ذكره الرواية المانع من التسامح فانه قد تكلم في المستند مع بعض العامة المانع
من ذلك واما ما ذكره الاصوليون فيمكن تسليم عدم تخصيص بغير محل الفرض لما عرفت من دعوى جماعة الاتفاق في المسألة
على انه يمكن دعوى عدم التخصيص بان يقال ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر ومعلوم ان الاتيان في ادلة السنن ليس العمل
بالخبر الضعيف مثلا بل يجعله سببا للشبهة الموجبة لادراج الفعل فيما امرنا بالاحتياط فيه وعن المناقشة في الوجه
الثالث المنع كفاية الظن في المسألة الاصولية سلمنا ولكن نمنع كون المسألة اصولية ولما نصير مسألة اصولية
لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل ككون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه وليس المقصود ذلك
بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باباحة الاخذ
بقول المسلم وطهارة الماء ونحوهما والشك وانه يعتبر فيها الاخبار الاحاد المعتبرة فكذا في المسألة الا ان الفرق
كون الظن الموجود في العلم فيها الجزء سببا الحكم بحسب الظاهر بالكلية الطاهرة كذلك ورود الخبر الضعيف سبب للحكم
باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعل الله ذكرنا لم يبق احتجاجه من المناقشة في الاستدلال بالاخبار المروية من هذه
الجهة بمنع دلالتها على ما القوم الحكم كما يظهر من جماعة كون المقصود من تلك الاخبار ما ذكره وجعلها ... الظاهر
او البعض الجاعلة لعدم ترتب الفائدة الى ترجيح المقصود بيانها على ما نابانه الاطلاق فيها كما اعترف به المحقق
الخونساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكروه الا ان يقال الاخبار بان الفعل الفلاني قد امر به تستلزم الاخبار
بان الذي الامر يستلزم الثواب فاذا فعل ذلك رجاء الثواب لزم ان يؤتاه به في هذه اللاحقة الا ان البعد احتمال ان يكون
المقصود من الاخبار بان العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو ان ... فيها
من غير طمع في الثواب لما فاته الفائدة وان لم يكن الحديث كالبعد الاخيرة واختصاصها بالبلوغ والسماع التفريع بترتب
الثواب غير قادح في الاستدلال الا ان المقصود عن الاستدلال لا بها ابطال من منع من التسامح كليا والعمل الفائدة التي
بين مورد المسألة لكن يظهر من صاحب الحاكم اللغوي وجواز التسامح بمن ما وجد فيه دلالة ضعيفة وما فيه قوي فقيه
او يستنبطها لما هو في استحقاق الثواب بذلك لانه ليس الا لاجل الا ان يعمل ما يعمل فيه رضا المعبود وانه يجب تفضله
كما اشار اليه جماعة والمحقق البهائي في مفتاح شرح الحديث ان تصريح الرواية بترتب الثواب غير شرط بل قوله ان
العمل الذي استحب او يكره لا ان يترتب الثواب على فعله او تركه انتهى وذلك عدم التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب

والمطلوبية بالطلب والا فالثواب لا يكون الا بما امر به [illegible] على الاخرى ليس المستحب الا ما امر به وجاز تركه
لا هذا حكم [illegible] ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على الاستحباب [illegible] في نفس الامر فهو حق لكن ليس كلامنا فيه
واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضاه ولا يخفى ضعفه لان الاخبار الدالة على الاخذ بالفعل الذي
الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه فانها دالة على ترتب الثواب جملة بدلالة الفعل لا على الوجوب [illegible] الخبر
الضعيف الوارد فيه ان دل على المنع من ترك الفعل ولذا حكمنا بان هذا الفعل بحسب الظاهر محكوم باستحباب [illegible]
وذلك لحكمنا بوجوب فعله من حيث التاسي وان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخونساري قال
فلما الثواب كما يكون [illegible] للواجب ايضا فلم خصصتم الحكم بالمستحب [illegible] كما ذكرتم من شمول سماع الثواب [illegible]
والمندوب يمكن الجواب بانه لا [illegible] الوجوب بمجرد السماع اذ غاية ما تدل عليه انه اذا فعل [illegible] بعد السماع يكون مثابا
وذلك لما يستلزم رجحان فعله لا فساد تركه فيكون الفعل مستحبا فيما اذا ورد [illegible] الوجوب في [illegible] ضعيف
لكان فعله حسنا لما ذكرناه انتهى واشار اليه ايضا المحقق البهائي ثم ان منع التمسك بالاخبار من جهة معارضتها للاية الشريفة
لما ضعف [illegible] التعارض بينهما لان مقتضى الاية الشريفة منع العمل بخبر الفاسق بدون التبين وهو متحقق في
لان العمل بعد ورود هذه الروايات ليس عملا بلا تبين كما قاله المحقق الخونساري وقد يوجه منع التعارض بان الا[illegible]
بخبر الفاسق في المسألة لان العامل به يعمل بحجة شرعية [illegible] ما في الواقع وفيه [illegible] ارادة هذا [illegible]
سببا المحقق من منع الحكم بالاستحباب وهو الفعل المذكور في الخبر الضعيف وحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة
دلت على منع العمل [illegible] الفعل سببا الى ذلك انتهى ولان الاخبار اخص من الاية الشريفة كما ذكره جماعة [illegible] بالتامل
التعارض بين العموم والخصوص المطلقين لان المستفاد من الاية عدم قبول [illegible] الفاسق من جهة فسقه [illegible] عدم الوثوق
بقوله [illegible] المذكور فيها وهو قوله ان تصيبوا قوما بجهالة [illegible] هذه الاخبار ان الكذب
غير مضر في نقل الثواب [illegible] الثواب وان كان الحديث كذبا [illegible] وايضا لو كان قبول نقل الثواب مشروطا
بكون الناقل عادلا كغيره من الاحكام الشرعية [illegible] لم يبق لهذه الاخبار فائدة [illegible] الفقهاء المحققين [illegible]
بالاتفاق كما فهمنا وحسبك هذا انتهى [illegible] تصحيح الاخبار بعد ظهور كون التعارض بينهما تعارض
لو افقتها الدليل العقلي وفتوى اكثر الاصحاب والاجماعات المحكية فالمسألة لا شبهة فيها [illegible] كالاشبهة في
جواز التسامح في ادلة الكراهة [illegible] والاستحباب [illegible] ولما ما ورد بعض الاجلة [illegible] التسامح
[illegible] الحكم بالاستحباب [illegible] على كل من هذه
الامور وهو [illegible] ضعفه ظاهر [illegible] عن بعض مشايخنا انه نقل عن بعض الاصحاب انه [illegible] الاخبار [illegible]
في هذه المسألة يجوز الرجوع اليها في المندوب [illegible] بان الاخبار المذكورة وان كان [illegible] الله قد ورد

من الاخبار

من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها لاسيما اذا كان [illegible] بعينه [illegible]
و[illegible] مثلها في الاخبار [illegible] اذا امتنع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كان اللازم
حينئذ [illegible] التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في احد المعنيين فهل
يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة اولا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فيكون قرينة على التعيين
ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادة خلاف الظاهر ولو كان [illegible] الظن [illegible]
كانت معتبرة [illegible] خلافه [illegible] العادة [illegible] ولا العدول
عن [illegible] بعدم تحقق الغلبة [illegible] المتكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف
ولو انه اذا تحقق [illegible] بعد اطلاع المتكلم عليها لان القرينة انما يعتبر لو كان المتكلم ملتفتا اليها لانه
ح يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق والاطلاع [illegible] عدم الحادث وتاخر [illegible]
[illegible] لان [illegible] والاطلاع عليها كما هو الغالب [illegible] هذه الغلبة فانه
يحكم بعدم التوقف والحمل على هذه الغلبة وبالايجاد مع هذه الغلبة لان مقتضى اصالة عدم التعيين [illegible]
الاولى فيكون [illegible] على هذه الغلبة [illegible] بالاحتجاب الغالب [illegible] يكون الحكم
بارادة [illegible] الرواية عنه
او [illegible] المشترك او الاشتراك لا يختص بالاسماء [illegible] فلو
[illegible] العلامة [illegible] الغلبة
[illegible] فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الخلط ويرتفع الابهام **مسئلة** اذا فعل النبي فعلا في
غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم وجهه لم يجب التاسي به لان الحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا يحتاج [illegible]
[illegible] من الخارج دليلا عليه فان ثبت والا فالاصل الاباحة وعدم [illegible] كما اذا ورد
امر [illegible] مقام امتثال [illegible] في غسل الوجه [illegible] في الوضوء
والحج على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على الوجوب واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه
فاذن لا يجوز التمسك بدليل التاسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمنى
واليسرى ونحو ذلك بل يجب الحمل على الاطلاق في تلك الموارد حتى يثبت المقيد [illegible] على كونه احد
افراد الكلي الذي يتحقق به الامتثال فاذن الاصل في الوضوء [illegible] باطلاق الامر ولكن [illegible]
الاتيان [illegible] دون [illegible] بالاطلاق وذلك لوجوه **الاول** قوله [illegible] بعد الفراغ من وضوئه هذا وضوء لا يقبل
الصلاة الا به فان المراد [illegible] ارادة المعنى الحقيقي والمماثلة انما يحصل في الواقع [illegible]

كما او فعله من جميع الجهات فلو تكلم في غسل الوجه مثلا وهو قد ابتدأ بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله لا يقال
المماثلة كما تحصل بالموافقة من جميع الجهات كذا تحصل بالموافقة من جهة فيكون اعم والعام لا يعين التمسك به في محل النزاع
او لا دلالة للعام على الخاص الا ان الم يحصل مو افقة اصلا فيحصل التمسك به ح ولكن الحق ان الكلام فيه لا انا نقول المماثلة
اذا وجبت على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه ولهذا اذا قال السيد لعبده ائت بمثل فعل زيد ولم يأت العبد
بذلك الفعل تاركا لجهة من المماثلة عد عاصيا ولا يقال ان الفعل لا يستلزم عدم الاجزاء والخروج عن العهدة
لجواز الانفكاك كما في انعقاد العرفي وغسل النوب لغير امته فانهما غير مقبولين ولكنهما اعرفان عن عهدة التكليف
وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد المرتضى في الانتصار ان لفظ القبول يستعمل في عرف الشرع بين امرين
الاجزاء والثواب على الشيء والمشترك وان كان يتوارد على معانيه الا انه قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل
على الثاني لانا نقول لفظ القبول وان لم يستلزم نفي استحقاق الثواب فصورة الاطاعة والامتثال
والقربة وهو ينافي صحة الوضوء لانه من شرائط الوضوء بالمذكورات ولا يقال هذا الفعل مستعار ينقل عنه بطريق
يجوز التعويل عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان الصدوق رواه على الجزم عن الصادق
ذكره مرسلا فقال وقال الصادق والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا
وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فحكى هذا الارسال يكون حجة كما يظهر من العلامة في بعض كتبه ومن الشهيد الثاني
وجعا كثيرا من اعاظم الاصحاب الافاضل في الشهيد وثاني المحققين وغيرهم استدلوا به بل ادعى المحقق البهائي
في الاربعين الاتفاق على الاستدلال به ولعل ذلك لثبوت جواز التعويل عليه عندهم ويؤيده ما اشير عليه في اول
الفقيه من انه لا يورد الا ما يعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين ربه قدس انه قد حكى وضوء النبي كوضوء الائمة في بعض
الاخبار والاثار المنية فيه الابيان وحيث الاتيان بمثله الراء لتبين وجوب الوضوء بفعله كان فعله في مقام
بيان الواجب المجمل فيجب الاتيان به والمناقشة في الجميع اما في الاول فلانه ضعيف السند اما العدد حجية نحو هذا المرسل
هو ظاهر الملازم كثير من الاصوليين بناء على شيوع استعمال العرف المعهود فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة
فيرجع الى المعاني الحقيقية المرجوحة المجاز الراجح والحق التوقف والظهور العرفي على الاطلاق في عدم الاستقلال
في الكافي وغيره مقام نقل الوضوء البياني ولا العثور عليه بطريق مسند مع حصول التواتر او الاحتفاف
بالقرائن القطعية الصدوق ودون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث ولعل الاستدلال بها
المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طرق المخالفين كما يستفاد من
الاستفادة من كثير اما بيانا عن المخالفين ويلزمونهم برواياتهم ويؤيده هذا ان العلامة في القرائن لم يحتج به لا
في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المحقق الاردبيلي بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر جماعة من متأخري المتأخرين

الاعراض

الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فممنوع كما قال في اوائل كتابه وثانيا بضعف
الدلالة لان قوله لا يقبل الله الا به كما يمكن جعله صفة الموضوع وهو المشار اليه بهذا كذا يمكن جعله صفة للمحمول ويكون
المعنى هكذا ما فعلته فرد من افراد الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به نظير قولهم استحريت ثوبا يحتاج اليه
كل انسان فلا يلزم من كون ما فعله فرد امن ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاخير اوفق بالقواعد وكذا الاول
بحسب بادي النظر لاستلزام الاول الحوار قول بعدم المماثلة وانتفاء جملة من الاحكام منها الغسل باليمنى والمسح
ببلل الاصابع والموالاة بالاعضاء المستحبة الغسل مرتين والغسل بالغرف والحركات والسكنات التي تعتبر في الوضوء
بالاجماع ولا يلزم شيء منها في الثاني على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة من جميع الوجوه قائلا بانها تحصل
اذا غمضت في بعضها كالغسل والمسح وذا المحقق الخوانساري في شرح جملة كلام لا مدفع لا دلالة له لان المماثلة لا
تلازم ظهورها في المسائل الاصل التي يعلم انه لا دخل لها في الفارق والاتفاقات ولما بينا على انه يشمل الغسل من الاعلى
فلا لانه من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة فيه ووجودها من السرعة والبطؤ وغير ذلك بما لا دخل له في
ستا تقدمه ولم نقل بظهور عدم وجوب رعاية المسائل فيه فلا اقل من عدم ظهور الواجب انتهى وايضا الذي يظهر
من بعض الروايات وهو قوله توضأ مرة مرة وذيلها وهو ما اشار اليه الذخيرة من قوله توضأ مرتين مرتين وقال هذا
وضوء من ضاعف الله له الاجر ان الموصوف بقوله لا يقبل الله الصلاة الا به عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى الغسل الكيفية
واما في الثاني فبالمنع من كون الفائدة في ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم بالاستلزام عدمه قطعا على انه يحتمل
ان يكون الفائدة فيه الرد على العامة في قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ونحو ذلك تبعا لاتباعهم
فلو ان الائمة في اعتقاد البيان فساد ذلك غاية الاعتناء واما في الثالث فبالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد
علم على ذكرناه ان مجرد ما فعله النبي في الوضوء لا يدل على الوجوب مطلقا كما في غيره وعلى هذا يحمل فعل الائمة
ايضا اذ لا قائل بعدم وجوب التأسي بهم ووجوب التأسي بهم على الظاهر مضافا الى عدم الدليل عليه في الاصل فان قلت
نقل عن بعض الاخبار ان الامام اذا فعل فعلا كان الواجب التأسي به فيلحق به فعل النبي لعدم القائل بالفرق
على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق في الفقيه في باب صوم التطوع عن عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابي عبد الله
قال اوصى رسول الله الى علي وحده واوصى علي الى الحسن والحسين جميعا وكان الحسن امامهما فدخل رجل يوم عرفة على الحسن وهو يتغدى
والحسين صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن فدخل على الحسين يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين صائم فقال له
الرجل اني دخلت على الحسن وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن كان اماما فافطر
لئلا يتخذ صومه سنة ويتأسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتأسى
الناس بي والتقريب انه اذا لم يلزم التأسي بالامام لم يحسن تعليله الترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت ليس

في الرواية تصريح من الامام موجب لجلوده لانه مهما صح تقرير عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يعتقدون
من فعله الرجحان توهم لبيان الجواز وتوهم الناس قد يكون باعتبار اصالة الرجحان والتاسي وقد يكون باعتبار امارة
فاسدة كتوهم حسن ورد القميص من المؤمن اذا وجد وقوع مقام منهم فيكون سبب التوهم اعم والعالم بجنس شمول الذريعة
الاتهم لان نقل الاعتداد الاخير بالقبلة لجماعة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى اشعار
الرواية بتقريره لهم على ذلك وقد يقال لو كان اصالة الرجحان والتاسي محرز مسدود العمل امرا ثابتا في الشريعة
ومقررا عند الطائفة لكان اللازم على النبي او الامام نصب الدلالة في كل ما يصدر منهم من الافعال المباحة او المستحبة
على نفي الرجحان وهذا يلزم كثرتها لكثرة وقوع الافعال الغير الواجبة منهم وهذا باطل قطعا والا لكثر نقل هذه
الادلة ومعلوم عدم ذلك فتدبر **وصل** اعلم انه اختلف جملة من متأخري المتأخرين في دلالة الاستعمال على الحقيقة
فيما اذا استعمل اللفظ في معنى واحد يعلم استعماله في غيره او بكونه مجازا فيه وشك في كون ذلك المعنى حقيقة او مجازا
فذهب بعضهم الى الدلالة وانه يحكم بكون ذلك المعنى المستعمل فيه الغير المعلوم كونه حقيقة او مجازا من امارة اخرى معنى
حقيقيا وهو ظاهر الاصحاب كالعلامة والسيد الاستاد وذهب بعض الى عدم الدلالة وان اللازم التوقف في الحكم بالحقيقة
والمجاز للاول وجوه **الاول** تصريح الاصوليين بذلك منهم المرتضى وابن زهرة والسيد عميد الدين والسكاكي والرازي قال
قال السيد في كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او
يكون يستعملونه على حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون
مستعيرون لها فيعلم انه حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختيار القول بالاشتراك بين الوجوب والندب انه
لا شبهة في استعمال الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة
وانما يعدل عنها بدليل واما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالهم في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة ومثل هذا صرح في بحث المرة والتكرار وغيره وقال في بحث العموم والخصوص بعد اختيار القول
بالاشتراك بينهما الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة في العموم واخرى في الخصوص
الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته لا يريد به الا الخصوص وقد يريد به العموم ويقول
لقيت العلماء وحضرت القراء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة ولا يمكن دفعه خلافه
والظاهر من استعمال اللفظ في شيئين انها مشترك فيهما او موضوعة لهما الا ان ينقلونا او يدلونا بدليل قاطع
على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ وانها للعموم والخصوص
وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان بمجرد الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينقض بالمجاز لانهم قد استعملوه
وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على ما استعملوه في العموم وانا خالفكم في ذلك وقلنا

لان كيفية

لان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا الذي يدل على الاول هو انا نعلم ان اهل اللغة انما تعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا
اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذا اذا استعملوه في المعنيين المختلفين
وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بل لا ترى ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فاذا تجرد ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر
الاستعمال وانما يفتقر في اللفظ المستعمل الى انه مجاز الى الدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان الاستعمال
المجاز لو تجرد من توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز والاستعمال لقطعنا به على الحقيقة لكنا عرفنا بالدلالة ان جميع
ظاهر الاستعمال الا ترى لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم سموا البليد حمارا والسخي
اسدا على سبيل التشبيه والمجاز وكل حال يجب مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص واما المطالبة بان ندل
على ان كيفية الاستعمال واحدة فلا لم ندع ذلك ولسنا فيما الدلالة وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة
فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول المراد من اختلاف كيفية الاستعمال انه يريد
بذلك ان الصيغة يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام يريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي
الخصوص مفتقرا الى قرينة والاول يفسد بانا نعلم ان الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو
اختلفا لادركناه كذلك وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كما يجب ان يراد بها
الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجب امرا لكان يجوز ان يكون وجه نفسه الا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم
يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل في
صيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان
اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يحتاج في الخصوص الى قرينة وفي ذلك الخلاف وعليه البناء بالدلالة لكان
بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال ان هذه الالفاظ موضوعة على الحقيقة للخصوص فاذا استعملت في العموم
فبالقرينة والى الدلالة قد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص ونحن مثل اصحابنا ما الفرق وما الفاصل في
هذا الكلام من ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا ومن ادعى ان عمرا في الدار فقد وافقه
وافقه في ان زيدا في الدار وانما ادعى عمرا زائدا على ما اتفق مع خصمه فالدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال
خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة
يلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان نقول انتم تدعون استعمال الالفاظ من غير قرينة لا كم لو ادعيتم
الاستعمال الذي يلزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا كما يلزمنا الا انا اذا
ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجري في هذا الحكم مجرى من ادعى ابنية وصفق الدار فانه يدعي ان

معه عمرو في ان كل واحد منهما يلزمه الدلالة وانتفاؤهما على ان زيد في الدار لعلمنا قطعا بضيع الخلاص في التوحيد
في الاقتران وهذا المعنى ينبغي ان يبني الوقف عليه في الجواب ان الاصل في الاستعمال التجرد عن القرائن والدلائل
لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز المعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة فدعوانا انا
ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا وان ادعى خصمنا امرا زائدا على الاصل فعليه الدلالة وايضا فانا نتمكن من
الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول لو كان القرينة هو العلم الضروري بما يثبت اهل
اللسان على ذلك كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلافا
في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل وقد نظرنا فيما اعتبرناه فما وجدنا ذلك ومن ادعى طريقا الى
اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان ينبه اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه
اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يعلم من مذهبه ان ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب
ومما يقال لهم كيف وبنى كلام يجوز اهل اللغة بعض الالفاظ واستعمالهم في غير ما وضع له كالتشبيه الذي
ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله فقد وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء
ونظائر ذلك وكمثاله ومما يقع اليه وتشعب ان يعلم انهم متجوزون بذلك وقد ينصبون الى اللفظ ما يدل على المراد
مرونة بغير اشكال ولا ملتبسة النظر واستدلال ولم يجد مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص وهو
قريب من ضروب المجاز عندكم والالحق بهذا الباب كله في حصول العلم ويمكن ان يتوب لسبيل الناظر هذه العبارة فنقول
قد تثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا من دينهم على المواضعة
لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك منهم في سائر المجاز على التفصيل فوجب ان يكون مشتركا فان قيل لنا
فلعلهم متجوزون بها في الخصوص بدليل الاستدلال دون الضرورة قلنا فيتبين هذا العلم على الضرورة قلنا كيف
وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز اي كلامهم على الاستدلال لولا بطلان هذه الدعوى
وقد خرج هذا الموضع عن ابعد دلالة على خلاف من مذهبكم وليس يخرج هذا الدليل استقصينا في كتبنا السابقة على
هذا الحد وقد بلغنا غايته انتهى وللخصم ان يقول ربما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او اكثر على الاتفاق
على كون الاستعمال في المعنى الواحد ظاهر على الحقيقة ولا لم يكن في التقسيم بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد من دلالة على ما ادعاه
الاستعمال على الحقيقة مع التعدد ونادي في التثنية وقولنا الامر لفظة مشتركة بين الفعل والقول وحقيقة فيهما ابدلالة
استعمال اهل اللغة العربية لها تارة في القول واخرى في الفعل وان تبنت ان تنفع الاستعمال دليل الحقيقة
الا ان يقوم على المجاز دليل وقلنا ذلك لان لغة العربية انما تعلم باستعمالهم وان كان استعمالهم اللفظة في معنى واحد
من غير دليل على انهم متجوزون به يوجب القطع على انه حقيقة فيه فكذا يجب اذا استعملوها في المعنيين مختلفين من غير

حيثما ماثلنا ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بالحالة ان الحقيقة يصح ان لا يكون لها مجاز والمجاز لا يصح
ان يكون مجازا الا وحقيقة له فلا يلزم على ما ذكرناه المجاز من حيث كان مستعملا لانا انما قلنا فيما يجب ظاهر الاستعمال
لدليل ولو خلينا والظاهر لحكمنا انه بالحقيقة وليس للمخالف ان يقول دلوا على ان استعمال لفظ الامر في الفعل على
حد استعماله في القول فغير مسلم لكم بل لا بد في استعماله في الفعل من قرينة تدل عليه وذلك لانا لم ندع ذلك فيلزمنا
الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى اختلاف الاستعمال فعليه الدليل على انا لو ادعينا
ذلك لم يلزمنا الدلالة عليه لان الاصل في الاستعمال ان يكون متجردا عن القرائن من حيث كان الاصل فيه الحقيقة
التي لا تفتقر الى القرينة واذا ادعينا ذلك فقد ادعينا ما هو الاصل فلم يجب علينا اقامة الدلالة انتهى وقد صرح ايضا في مواضع
من كتابه نهج الاصول وقال العلامة ره في البحث الثاني ان المجاز على خلاف الاصل وقد عرفت غير مرة ان فائدة
الوضع اعلام الغير ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فاذن الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانها لو لم تكن
اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما او الاصل والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع ولانه
ينافي الحكمة لانه يجب ان يضع الواضع لفظا للمعنى لكي يعبر في التعبير عنه لو لم يكن استعماله فيه اطلاق لم يقع
تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا من حقيقة ومجاز وكلا منع ما
نطق العرب لتردد تلك الالفاظ بين حقايقها ومجازاتها فكان لا يحصل الا بعد الاستكشاف ولانه لو تجرد
اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقة وهو المطلوب او على مجازه وهو محال او يترك حمله على المجاز القرينة فان
الواضع لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال والا كان حقيقة في
ذلك المجموع لو قال الحمل عليهما معا ولو قال الاحاد اما على هذا كان مشتركا والا لا على واحد منهما وهو محال
لكان مهملا للاستعمال ولان المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونقله الى الشرع وعلاقة النقل والحقيقة
يتوقف على الاول فلا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا وهذا دليل الاصالة ولان الوضع
اكثر الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا وهو كنا بقبح استعمال اللغة وعرف علي ولهذا يسبق
المعنى الحقيقي الى الذهن دون المجاز ولو قال لنا شئ لو انتفى المجاز كان حقيقة لا يصحان والاجماع على ان
الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها
وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على
الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة والا لما ساغ انتهى وجميع هذه الادلة ادل على الحقيقة كون المجاز على
خلاف الاصل وقال ايضا في البحث التاسع في انه على خلاف الاصل الا لما حصل التفاهم حال التخاطب ولا يخرج
لو حمل على المجاز لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة واللازم احاله

ولم يتوقف على وضع سابق ونقل ولا علاقة ولم يتوقف على الاول اصلا وقال السيد عميد الدين بعد الاشارة الى
الادلة الثلاثة التي ذكرها العلامة واعلم ان قولنا المجاز خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ
اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته راجحا من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا
اذا رأينا لفظا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا
والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ
هل هو ذلك المعنى او معنى آخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا اولا
يناسبه في الدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث على المعنى الثاني وقال المحقق البهائي في بحث المشتق
انه استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل فيه الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وقال المحقق الخوانساري ان المشتق قد استعمل
يمكن ان يقال ان المشتق منه ويتعين فيما منه ذلك ونحن سيعلم واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق
الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه لمانع وهو مجازيته في المستقبل فبقي الاصل معمولا به فيما عداه فنحن نقتضي
منه ومن كان قائلا به فيكون حقيقة في كل منهما وما استدل به الخصم على مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما
وبهذا صرح الباغنوي والابهري وقال البيضاوي المجاز على خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع والمناسبة والاخلال
بالفهم وقد صرح بهذا الاصل ايضا ولم ينقل خلافا مع غاية حرصه على نقله وقال الفخر المحقق في شرح المبادي انه
استدل الاكثر على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال وقد ادعى جمال الدين الخوانساري شهرة هذا الاصل بينهم وقد
تقدم في بحث وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي نقل عبارته وقد تحصل من العبارات ان الاصل المزبور مما اتفق
عليه وقد تضمنت بعضها دعوى الاتفاق عليه بعينه وقد صرح به السيد الاستاد وادعى ان الحكم بالاصل المزبور
قد تكرر في كلامهم وطالما يعين من دون تردد واشعار بالخلاف واستشهد بالتتبع الثاني ان ظاهر استعمال اللفظ
في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشككون في ذلك والى ذلك يشير
بل لعلهم يقطعون بوضع اللفظ للمعنى لوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بقوا على
التعدد فان تعريف اللغات بطريق غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمالها ويحصل
الترديد بالقراين كما في تعليم الاطفال ولذا نرى ان من لم يعرف اللغة مع اهل اللغة يستعملون الالفاظ
توجه عندهم كونه حقيقة له فيه على ان انه وكلما حصر العمل بوجه على ان تحقيقها وتتبع استعمالها
توقفهم في الحكم بالوضع في الظهور المنقول وغيره من الامارات المقررة غير مسموع الثالث انه لو لم يكن اللفظ حقيقة
في المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو المفروض هنا على ما حقق الاتفاق

والثاني

والثاني باطل لانه لو كان مجازا لكان للحقيقة له لان الفرض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى او استعمل وكان
مجازا او الحقيقة لا بد فيها من الاستعمال ولا يكفي فيها مجرد الوضع والثاني باطل لان المجاز الذي لا حقيقة له ممتنع
كما عن السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما عن بعض او جائز وواقع لكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب
اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المشتبه يلحق بالاعم الاغلب لا بالفرد النادر فيتعين ان يكون حقيقة
في ذلك المعنى الرابع ان الحقيقة اخف من المجاز فيجب الحمل عليها عند الشك اما الاول فلتوقف المجاز على نقل اللفظ عن
معنى موضوع له الى معنى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو بالحالة يتوقف على امور اربعة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه
الى غيره والعلاقة بين المعنيين والقرينة الصارفة عن الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة وكذا الثاني الخامس
ان اللفظ اذا لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ لا يعهد معنى آخر بالفرض
غير مساق في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما اذا استعمل في معان وسلمت مجازية واحد
منها وعلم مجازية الباقي السادس ان اللفظ استعمل في المعنى ولم يظهر انه باعتبار القرينة فالاصل ان يكون باعتبار
الوضع اما على تقدير العلم بانتفاء القرينة فواضح لان شرط المجاز وجود القرينة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط واما
حال التجرد عن القرينة مع الاستعمال دليل الحقيقة واما على تقدير الشك فيها فلان وجودها حادث والاصل عدمه
السابع ان الغالب في الاستعمال كونه بطريق الحقيقة ولذا اتفقوا على لزوم الحمل عليها اذا استبان المعنى الحقيقي عن
المجازي وعلم كل منهما فيلحق المشكوك فيه بالغالب كما هو القاعدة الجارية والطريقة المستمرة بينهم الثامن ان من
لوازم الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان من سمع اللفظة اذا اطلقت وجب حملها
على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه اما ان لا يحمل على شيء او يحمل على غير هذا المعنى والاول باطل
وكذا الثاني لانه لو فرض حمله على غير هذا المعنى لزم استعماله في غيره والمقصود المستعمل فيه المشكوك في كونه حقيقة
ومجازا او الفرض خلافه فيثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجود اللازم يستلزم وجود
الملزوم التاسع ان هذا اللفظ لو كان موضوعا لغير المعنى المفروض لزم ان يعرف الوضع فيه ويصرح قطعا
لا استعماله فيه غالبا لان تعريف الوضع بالتنصيص على نحو اسماء الاجناس ونحوها مما هو غير الاعلام نادر جدا
بل غير معلوم بل الغالب تعريفه بالاستعمال والترديد بالقراين وهو لا ينفك عن الاستعمال وكذا فرض
انتفاء الاستعمال في المعنى المفروض فيتمحض الوضع فيه والثاني ان الاستعمال في الحقيقة والمجاز ولو في الجملة
وضع بها وقد تقرر ان العام على الخاص لا يدل على شيء من الالا ضعف ما تمسك به الذين جعلوه دليلا على الحقيقة
موضع النزاع اما الاول فللمنع من تحقق اجماع المعتبر في المسألة كيف وقد شاع بينهم وتكرر في كلامهم ان الاستعمال اعم من
الحقيقة قال الشيخ في العدة في بحث ان الامر حقيقة في القول فقط اذ في الفعل اما امر يتعلق بالاستعمال في

كون هذه الصيغة مشتركة وقال وجدت هذه اللفظة قد استعملت في القرآن فينبغي ان يكون حقيقة فيهما
فان الجواب عنه ان يقال ان ذلك كله مجاز وليس في مجرد الاستعمال دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة
ثم قال فان ظاهر استعمال اللفظ يدل على انه حقيقة قيل له لا يقتضي الاستعمال الا بدلا على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل
وانما يعلم كون اللفظة حقيقة بان ينصوا على انها حقيقة او يجروا اللفظة مطرداً في كل موضع او غير ذلك
من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك في شيء وقال ابن [illegible]
ان المجاز كالحقيقة هي الاصل بل لا لانه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة
له فعلم ان الاصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضع في اللغة وضعوا
الالفاظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة وفي استعمالها في غيره كانت مجازاً وان لم يقع
استعمال اللفظة في واحد من المعنيين ثم يطلع على الوضع الا استعمالها فيه اولاً في الحقيقة وثانياً استعمالها
اولاً في المجاز وانما كان يتم ذلك ان لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقاً الى معرفة الحقيقة فيجعلوا ما ثبت استعماله
حقيقة وقد بينا انهم يعولون على ذلك وقال المحقق في المعارج بعد الاشارة الى الفرق بين الحقيقة والمجاز فيها
ودلالة الاستعمال على الحقيقة وفي الكل نظر وقال ايضاً لا نسلم ان الاستعمال دلالة الحقيقة والا لكان الاشتراك اصح
في الكلام كله وقال ايضاً الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة يوجد مع المجاز كذا مع الحقيقة فلا يصح الاستدلال المحض به وعند هذا الوجه
المجاز على الاشتراك وقال العلامة في النهاية الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة وقال
نجم الاسلام في الايضاح قولهم وقد والكثير قيل يكون بمعنيين والامر المشترك اولى الاول قول الشيخ جمال الدين ابن الحاجب
وقطب الدين الكندري لانه استعمل فيهما وهو دليل الحقيقة اما الاول فلقوله تعالى [illegible] الاية واما الثاني
فالاستعمال لا يدل على الحقيقة هاهنا [illegible] عند [illegible] ولان الاشتراك لا اصل ولا الطريق الى
والامام المرتضى عند الاطلاق في الندب والثاني قول ابن دريد [illegible] وابي القسم بن سعيد والاصح عندي
لانه لا يلزم من الكثير ولا اصل له في الشرع ولا اللغة ولا العرف والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والدلالة
للعام على الخاص وانسب لا لابن عباس [illegible] الامر المطلق [illegible] اللفظ [illegible] عند الاطلاق وهو [illegible] الحقيقة
انتهى وقد تقدم عن الفاضلين الخونساري [illegible] كلام يدل على منع دلالة الاستعمال على الحقيقة ولهما التحرير
كلامهم على نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة اذا ثبت وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره لا مطلقاً باباه ظاهر كلامهم
وتعليلهم سلمنا الاجماع ولكنه انما يكون حجة اذا كشف عن قول المعصوم وهذه المسألة لا يناط فيها قوله
حتى يصلح لان يكون كاشفاً واما الاجماع هنا الا كاجماع المورخين على امر واجماع الاطباء على كون الدواء بارداً
بالطبع واما الثاني فالمنع منه كيف وهو محل النزاع والاستناد الى عادة اهل [illegible] اولا

فالمنع

فالمنع من تحقق العادة وعدم معلومية تعريف اللغات بالتنصيص لا يستلزم عدم معرفتها غالباً الا بالاستعمال لان الغالب
معرفتها بالترديد بالقرائن والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد ونحوها وبالجملة الغالب
وجود كثير من الاسباب المعتبرة في الوضع [illegible] فلان غاية ما يستفاد من تحقق العادة الاتفاق على مجرد
الاستعمال لا دلالته على الوضع وهو مما لا يصح الاعتماد عليه اذا قام دليل على كونه حجة وهو ممنوع لان الاتفاق الذي يكون
حجة هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او تقريره ومعلوم ان يكون الاستعمال دليلاً على الوضع لا يتطلب مما يرد
امر خفي يكون الاتفاق عليه كاشفاً بل الكلام فيه كالكلام في المطالب الحكمية التي يطلب فيها الواقع ونفس الامر
كما انه لا يكون الاتفاق هناك حجة فكذا هنا واما الثالث فالمنع من بناء المجاز بدون الحقيقة [illegible]
قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحو ذلك مما لا يحصى [illegible] سلمنا ولكن كان ذلك نادراً كان استعمال اللفظ
في معنى واحد مع الشك في كونه حقيقة نادراً فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك النادر ولا يكفي دعوى الالحاق بالغالب
سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن [illegible] حجية هذا الظن واما الرابع فلان مجرد توقف الشيء على
لا يوجب [illegible] ما يتوقف عليه اذ ذلك [illegible] حجية العموم ما دل على حجيته كالظن
ان قلنا به وما الغير امارة ظنية لم يقم دليل على حجيته [illegible] قيام الدليل على عدم حجيته لم يكن ببعيد واما الخامس فالمنع
منه [illegible] لا يستلزم تبادرها [illegible] اللفظ من نفس اللفظ [illegible]
لا يقوم ذلك مقام العلم [illegible] هذا المعنى فان هذا الذي [illegible] واما مع العلم باستعماله فيه هنا المعنى
في المجاز فلا يكون الاصل دليلاً من خارج واما السادس فلان الكلام فيما اذا لم يعلم بانتفاء القرينة [illegible]
القرينة في موضع الشك انما ينفع لو قيل بحجية الاصل المذكور [illegible] في حيز المنع [illegible] عدم الوضع المستعمل
الا ان يجاب عنه بان هذا اصالة عدم الوضع لغير المستعمل فيه فيتبع اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض والتحقيق
ان [illegible] على الوضع لا بد ان يكون [illegible] العلم به او النقل المعتبر به واما غيره فلا يكون دليلاً علم
على ما [illegible] من قاعدة ارباب اللغة والاصل المذكور ليس الا [illegible] امارة ظنية على عدم الحادث وانما هي المسائل
مستعملة [illegible] على حجية [illegible] الابقيين [illegible] مسئلة وقد تقدم [illegible]
اللغوية غير حجة واما السابع فالمنع من الغلبة فان جماعة ادعوا غلبة المجاز سلمنا لكن [illegible] من حجية الظن المستفاد
من الغلبة واما الثامن فلان من لوازم الحقيقة [illegible] عن القرينة وهنا القرينة [illegible] المستعمل العلم
فيه [illegible] انما يكون قرينة لو علم بانها لم تستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن [illegible] المسلمة
معتد بها وانما الفرق [illegible] المسألة يحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى العصر الاول من
اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه محصور الشك في حال الالفاظ الصادرة من العصر الثاني على ذلك المعنى المستعمل

فيه الجواز ان يكون حقيقيا فيجب حمل الاطلاق الصورى الثانى عليه ويجوز ان يكون مجازيا فلا يجب حمل الاطلاق العملى
الثانى عليه لجواز استعماله عندهم في لازم المعنى الموضوع له وان لم يستعمله فيه اهل العصر الاول لما اتفق فلان علايمه
حصول القرائن من جهة العقلية ونظائر المستند الى الحجية والحق عندي القول بكون المعنى المفروض معنى حقيقيا اما لان ظاهر
الاستعمال الدال عليه ان كان في نفسه اعم من الحقيقة والمجاز بناء على ان الغالب استعمال الحقائق ولو كان العمل
فيما اذا علم المعنى الحقيقي والمجازي وشك في حمل الخطاب على اي منهما الحمل على الحقيقة وقد انعقد اجماع علمائنا بل العلم
الادلة الدالة على الحقيقة والمجاز كونها مفيدة للقطع بل يكتفى فيها بالظهور وقد جرت عليه عادة اهل اللسان
نعم لو عارضها اقوى منه وجب العدول عنه ولذا عدلنا عن هذا الاصل فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم بانه في
احدهما حقيقة وشك في الاخر وحكمنا بمجازية المشكوك فيه لمعارضته ظاهر الاستعمال اغلبية المجاز على الاشتراك
وهو المستند عليه الاستعمال على الحقيقة كالاخير بل الخبير في الاعم ولا شك انه اذا تعارض الاعم والاخص كان
الواجب تقديم الاخص فكذا هنا قطعا ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بالوجه الثاني ومنع غلبة المجاز بعد ورود
الحقيقة مطلقا واما ما اشير اليه في سنده من الاسئلة لا تنهض كما اشار اليه سيد الاستاد فقال بعد الاشارة
الى توجيه المنع بما ذكرت الحجة في هذه المسئلة مبنية على المعروف ان الترجيح وقوع الاشتباه في حقايقها و
اما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه فيه ولولا انه على ان الدليل المذكور كاشف ... مبني
على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في الاستعمال في اللغة
تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني انتهى واما دعوى الحاق النادر بالنادر فانما يصح الالحاق على التوسع
فيما اذا علم باستعمال اللفظ فيه دون غيره واما اذا علم باستعماله في معان وعلم بمجازيته ما عدا واحد منها
وشك في كونه حقيقة ومجازا فلا نسلم الوقوع مثل هذا كثيرا على انه يكفي الجواب على النقض بالادلة لا الغير ومن هنا يظهر
صحة الاستدلال بالوجه الاخير بناء على كونه مفيدا للظن او الاجماع الاصوليين واهل اللسان عليه كما ادعى ولا يقدح
فيه عبارة الشيخ في العدة وغيرها مما نقله اليه الاشارة لان غاية ما يستفاد منها منع دلالة الاستعمال الذي حيث
انه استعمل على الحقيقة وهو لا يستلزم منع دلالة غيره عليها كما في محل الفرض من سلب الاخص لا يستلزم سلب
الاعم ولعله لذا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويحتمل ان يكون مقصودهم منع عموم دلالته فيما اذا دار الامر
بين الاشتراك والمجاز لا مطلقا وكيف كان فلا يخفى عبارة العدة صراحة ولا ظهورا في خلاف ما عليه المعظم في المسئلة
من لزوم الحكم بالحقيقة ومنع حجية هذا الاتفاق نظرا ونقله اما لكشفه عن اجماع الاصوليين واهل اللسان عن رضا الشارع
بما حكى ... في مقام الاستنباط من الاحكام الشرعية او للكشف عن ثبوت امارة ظنية او علمية على ما ادعى وهو الحجة
والتحقيق انه لا ريب في ان انعقاد اجماع العقلاء على امر ولو لم يكن مستندا على حجة وقاعدة يكون كاشفا عن ...

وبها يندفع

وبها يندفع النقض باتفاق الجمهور ثم انه لو علم بوجود المستعمل فيه عند جميع اهل اللسان فلا اشكال في لزوم الحمل
عليه جميعا او بعضهم خلافا فسواء حقيقيا او مجازيا ولا فائدة مهمة في المشتبه ولما اذا شك فيها بان احتمل الرجحان
استعماله في معنى اخر فقيل اشكال من اصالة عدمه فيكون من جملة المسئلة ومن ان المعتبر في امثال المقام تحصيل الوثوق
الاعتقاد او عدم دليل على حجية الاصل المذكور والحق الاخير فان حصل الظن بالعدم فليلحق بالعلم وعلى التقدير
في جميع الصور فالاولى الرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية وهو التي يتمسك بها في الخطاب المشترك من اصالة
البراءة في صورة واصالة بقاء استعمال اللفظ في اخرى لاشتراك هذا الخطاب معه في حجة الادلة المتقدمة للصحيح
من لوازمه مسئلة اعلم ان ما تعلق به الاوامر الشرعية قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى
بالواجب النفسي كالصلاة والزكاة وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب الغيري كالوضوء
وقد يجمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته ولغيره وهو العبادات فانها لا تصح الا به كالغسل عند القائلين
بكونه واجبا النفسي او الغيري ولم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون واجبا النفسي
فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مطلقا او يكون واجبا الغيري فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وتنجزه وينتفي
بانتفاء وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه والذي يقتضيه هو الاول لنا ان المفهوم من نحو افعل وجوب
الفعل مطلقا من غير تعليق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته فمن يدعي التقييد والتعليق على شيء اخر او مطلوبيته
يحتاج الى الدلالة وحينئذ فيدفع بالاصل لعدم الدلالة وجودها وعلى هذا استقر طريقة الاستدلال في هذا الباب ومن
بعض الاصول الجيدين والمحقق ... والسيد الاستاد في ... الاصل في الغسل من الجنابة كونه واجبا النفسي كما ادعاه
جماعة بالحمل على استعمال الاوامر في الاخبار الكثيرة من غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد اجاب عنه بانه لا كلام في الاطلاق
الواحد وغلبة الاستعمال في الشيء حقيقة عرفية وقد نقل عنه هذا الكلام المحقق الثاني في جامع المقاصد الشهيد
الثاني في الروض وغيرهما في مقام الجواب عن استدلال القائلين بكون الغسل واجبا النفسي الجنابة راجع به
فعلى هذا فمن قال في المسئلة فيقال الا ان ظاهر الامر وان كان كما ذكرتم الا ان غلبة الاستعمال فيه توجب التوقف
في الاخذ بالظاهر بل يجب عند بعض ترجيح الغالب وفيه ان دعوى الغلبة كلية ممنوع وكلام الشهيد محمول على الاختصاص بما علم كونه
شرطا وشك في كونه واجبا النفسي وتعلق الاوامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا النفسي لا مطلقا
فلا قدح فيما اسلفناه اذ ورود دعوى ان قضية خاصة لا يقدح في الاصل قطعا ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب
بان يقال هذا واجب او يجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا النفسي او
الغيري فقد حكم بكونه واجبا النفسي لانه اذا اتى به مطلقا كان مجزيا ... الاشكال الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار
في مقام الامتثال على الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الذي يجب عنه القائلين بكونه واجبا الغيري وذلك

لان تعلق الامر على [illegible] العبادات اذا اقصد بها
فعل [illegible] اذا ورد من [illegible]
مع كونه واجبا النفسي

لكن الاصل عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقفه ما يدعي القائلون بتوقفه عليه وتقييد
الاطلاق به لان ذلك خلاف الاصل ايضا فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا محصله ثم ان التوقع
الشك في كونه واجبا النفسي او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم بعدم كونه واجبا النفسي فيشك في كونه واجبا
لغيره او كونه مستحبا النفسي فمع الاصل فيه الاول التوقف فيه اشكالا من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق
فاذا امتنع الجمع بينهما اوجب اسقاط احدهما ولا يترجح الاطلاق او الحمل بترك الوجوب فلا بد من التوقف وهو ما قاله
السيد الاستاد ومرانه لا ريب في الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف قال وهو عند التحقيق
يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان
كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كك والظاهر عدم بلوغه الكثرة للاصل التقييد ومن ثم كان ذلك المثال
منشا التعارض انتهى وهذا حسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا النفسي من جهة الاطلاق لغير ذلك وان قلنا
بان له دلالة ما مرتبها اما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا النفسي كما يظهر من السيد الاستاد حيث قال في جملة كلام
له فان المتنازع في ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا في نفسه انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان التقييد
يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهوره في الاطلاق والثاني ظهوره في كون الشيء واجبا النفسي ولا يلزم في
الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب في ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكره الا ان
الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر حكموا بذلك باعتبار كونه اظهر من المجاز مطلقا
ولو لزم ترك الظاهرين ثم ان السيد الاستاد بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب
الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الاية
النفسي فيه لكان التعليق وكذا الوجوب المطلق للصلاة لاتحاد وجوب الوضوء للصلاة المندوبة فالمراد به اما
بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلاة فيكون كقوله لا صلاة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلاة الواجبة
خاصة ويترجح الثاني بما ذكرنا من ان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء
على الاستدلال بالامر على الوجوب وان احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنقل لا يخفى
ما في تعبيره الكشاف او يكون المراد وجوب الوضوء للصلاة الواجبة ان يكون الامر للندب وهو ساقط اذ لا وجه
للندب مع وجوبه للصلاة الا ان ينفي الاشتراط وهو خلاف الاجماع او تخصيص الخطاب بغير المحدث فيلزم التقييد
والمجاز معا ولا ريب ان الالتزام باحدهما مع الامكان هو المتعين اما الحمل على عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فقد
ضعفه هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد
ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بناء على القول بالوجوب النفسي قال قدس سره قبل هذا الاصل في

الامر الواجب

الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا
فان لم يكن كان ندبا او يبقى مبنيا فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان مندوبا لغيره فان تعذر
انتقل الى الاباحة انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وقد بان في بعض ما ذكره بالاخير تنبيها على انه اذا ثبت كون
الشيء واجبا لغيره فلا اشكال في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بما يوجب لاجله هذا الشيء ولم يحصل كون الاشكال
في وجوبه اذا ثبت التكليف به ووجب فيه انما الاشكال في وجوبه قبل وجوب ما وجب لاجله الشيء فتظهر على الاتيان بالوضوء
قبل دخول وقت الصلاة التي وجب الوضوء لها بنية الوجوب فان قلنا بجواز اتصاف الواجب للغير بالوجوب قبل اتصاف
ما وجب له به صح الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسألة خلافية ذهب الكثير من اصحابنا على الظاهر الى الثاني
ولعل المعلوم ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات الثلاث واجبة لنفسها والقول بكونها واجبة لغيرها انه ينوي على الاول
الوجوب قبل دخول وقت الصلاة وعلى الثاني ينوي الندب ويظهر من الشهيد ان هذا القول قول الاصحاب فانه قال
في بحث غسل الجنابة فاما نية هذا الغسل فان كان الجنب عليه صلاة واجبة وقد تعين عليه طواف واجب اراد
الانصراف من جنابته فيجب عليه ان ينوي الاغتسال لرفع الحدث واجبا قربة الى الله ويكون الغسل هنا واجبا
وكان يقول الان الغسل طهارة لا يراد من شرطها استباحة الصلاة فحيث لا يجب الصلاة على الجنب لا يجب عليه هذه الطهارة
التي هي شرط فيها فان لم يدخل عليه وقت صلاة واجبة ولا تعين عليه طواف واجب يغتسل وينوي مندوبا
والتنبيه على ذلك ما ذكره محقق هذا الفن ومصنف كتب اصول الفقه وهو ان الغسل قبل دخول الصلاة
المفروضة والطواف المفروض لا ينبئ الغسل بعد دخول الوقت وجه الوجوب لان بعد صحة الغسل كونه شرطا
في صلاة هي واجبة على المكلف المغتسل فلا وقت يشغله بها وهذا الوجه غير قائم في الغسل قبل دخول وقت
الصلاة المفروضة ثم قال فان قيل من معترض ونحن بالرفق العون في قوله ولو كان غسل الجنابة لا يجب
الا عند دخول وقت الصلاة على ما ذكرتموه وشرحتموه لما نقول اذا جامع الانسان امرأته او احتلم في ليل شهر
وترك الاغتسال متعمدا حتى طلع الفجر وقال انا لا اريد ان اغتسل لان الغسل عندك قبل طلوع الفجر
مندوب غير واجب على ما ذهبتم اليه فقال لهذا المكلف لا نريد ان نفعل المندوب الذي هو الاغتسال وهذا الوقت
الذي هو قبل طلوع الفجر الناسخ للاغتسال فان قلت يجب عليه هنا الوقت الاغتسال له المسألة بغير اشكال
لانه غير الوقت الذي فيه يتعين عليه وجوب الاغتسال وان قلت لا يغتسل خالفت الاجماع وخرجت من الشياع وعندنا بالاجماع
ان الصائم لا يصح الا بالطهارة من الجنابة قبل طلوع الفجر لانه شرط في صحة صيامه بغير خلاف فيجب الاغتسال لوجوب
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذا سطر في الادلة والاعتقاد فيزيل عنا هذا الاشكال الديني ولهذا الخيال
من جهتين وهو ان الاية ... لا يتوجه هذه الاغتسال الى جميع النهار والايام والاوقات

وهذا المعترض منهم وقال لا نقول بوجوبه فيما عيناه وشرحناه ولعل هذا ما ذكره الشهيد في طول الاوقات السنة
ما على الاولى اعتمدها او وجب الى شهر رمضان فانه ليس من الاجماع محمد اللمعة كما نراه وحسبه على وشمالا فاما الوجه
الاول وهو قولهم انما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مثله فصحيح ظاهر ومعناه لان المسئلة العقلية هذا الالتزام بسبيل
ولامر القول بقبيل لان الواجب الذي هو صيام رمضان يتم من دون نية الوجوب للاغتسال وهو ان يغتسل الوقع
سنه وبقرينة الالية وقوله فقع صومه وصح صومه بلا خلاف فقد تم الواجب بغير نية الوجوب الذي تمسك الخصم
بانه لا يتم الواجب الا به وقد ارشدناه انه يتم الواجب من دونه وبغيره انتهى ولعل حجتهم فيما صاروا اليه ان السبب
والعلة في وجوب ما هو واجب للغير ليس الا وجوب ذلك الغير فلو سقط وجوبه سقط وجوب هذا قطعا
والا كان واجبا النفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح بالبديهة وفيه نظر ولذا جماعة من متاخري
الاصحاب كالمحقق الخوانساري والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وغيرهم الى الخلاف قال الاولى المنافي بعد
الاشارة الى مراد القائلين بوجوب الطهارة لنفسها والقائلين بوجوبها لغيرها لكنهم اعتقدوا اهل ...
ان يكون وجوبها بعموم وجوب شرطها او عنوه مضيقا او الغير ما فيه اذ الاستلزام ممنوع لا نواتر الملزم فلله
الغير ان لا يجب الطهارة عند العلم او الظن بان ما هو مقصودها والغرض منها لم يكن الاتيان به فلم يتم فضلا في
وقته واما اذا علم او ظن انه سيصير واجبا ويمكن الاتيان فلا مانع من القول بوجوبها لذلك الغرض
بعد كونه وجوبها واسعا بتضيق بتضيق الغرض ثم قال وبهذا ان ما ذكره صاحب الشرح مجتنف في وجوب الغسل للصوم
ومقتضى العبادة ان المكلف اذا اراد تقويمه وكانت في سعة من تبينه من شرطها بالطهارة نوى الندب ان اعتبر
الوجه وهو كلي بناء على القول بان وجوبه لغيره ورجح بعض مشايخنا المعاصرين جواز ايقاعه بنية الوجوب
من اول الليل وان قلنا بوجوبه لغيره فكانه اراد به الوجوب الشرطي والا فالوجوب المصطلح منتف قطعا
فيه انتهى كلامه وقال الثالث واعلم انه الاولى ان الوضوء مثلا لا يصح فعله بنية الوجوب لمثل الصلاة المنوية مع ...
وسنه على شرط فيه اما بمعنى الشرطية او الوجوب الشرعي او وسطه ما لم يقصه بمعنى لم يمكن مثل حصول الهمزة والقفا
بتركه خصوصيه من غير فعلها اشترطانه الاتية والاخبار وعدم نقل التفصيل والاثار واقصد هذا المعنى
فيمكن ان يقول لابد يعلم فيمن يتقرد منه بالمشروط بالواجبية كما قال في شرح العضدي في النفقة ايضا حال
تاملا وبكون الصحيح حيطه وتقويه الوجه للان قال وكذا القول في الغسل لما في التادي مع اعتقاد بحقه نيته
الوجوب بالمعنى المتعارف ههنا اولا ايلان حب الغسل للصوم لان المفهوم من الاخبار على تقدير تحققها
هو وجوب الغسل للاسلام من غير قيد وان قلنا ان وجوبه لغيره ولان الظاهر تحقق معنى الوجوب اي الثواب بفعله
والعقاب بتركه في الجملة ولو وجد قائل به فلا باس انتهى وقال الثالث لا مانع من ان يكون الفعل واجبا للغير ومع

بنفسه واجبا

بنفسه واجبا قبل دخول وقته اذا كان وجوب الغاية في وقتها مطلقا كالامر ان قطع المسافة ليس واجبا للغير
واجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج واذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يجب فعله بنية
الندب بل الوجوب بل نقول صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة سابقا عند المكلف ولا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته فيجب فعله بنية الوجوب انتهى كلامه ويرد على
الاكثر التفصيل بغسل الصوم فانه يجوز ايقاعها اول الليل مع انها واجبة قطعا والتحقيق ان مقدمة الواجب المعينة
تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انه لو كانت من العبادات الحكم بصحته وتحقق الامر
لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر والعقل هو كاشف عن المقدمة الفعلية ويحكم بوجوبها شرعا ولا تعلق الامر بها ولكن
الامر المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه لم يأت به في وقت الملازم به لا سطح فيه بل تجب فيما اذا كانت المقدمة
عبادة كقيام الليل من الخارج على السطار ... ولو قبل طلوع الوقت واذا قام لم يمكنه الوضوء ...
على اطلاق بنية مقدمة الواجب المضيق قبل وجوبه فانه لم يستكشف امره واما اذا لم يقم عليها دليل
فلا يحكم بها الا عقلا ولا شرعا مانع لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة
فيشكل الحكم بها لتوقف العبادة على الامر المفروض عدمه وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها
العقلية التي ذكرناها على الاسباب ليست بأهم للمنع من كون العقلة في وجوب المقدمة وجوب ذيها الا بعد
يكون اهل الامر بينه من مجرد العلم او الظن بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهذان حاصلان
قبل الوقت فلا يلزم تقدم المعلول على علته بتقدير وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها وهذا اعلم ... الى القطر وتستعمل
في معان منها الظرفية وهي حقيقية بمعنى اللغة الكونة ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية
وقد نص عليه جمع منهم صاحب القاموس وابن هشام ومثل بقوله ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها وانكر
المحقق والعلامة والبيضاوي والعبري والاسنوي كالامام فخر الدين وهو لا عبرة به لان شهادة الاثبات مقدمة
ومنها الاستعلاء وقد نص عليه جماعة من النحويين الكلام ومنها معنى ... منها معنى
من ومنها الالصاق والحق انها حقيقة في الظرفية فقط فلا يجوز حملها على غيرها الا مع القرينة ...
المتبادر منها دون غيرها ولو كانت في غيرها او فيها وفي غيرها حقيقة لكان المتبادر غيرها او هو معها وللاشتراك
بطل ما نبهنا ان المتبادر الظرفية للقيد ولانه قد حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظرفية
كانت في غيرها حقيقة لزم الاشتراك والاصل عدمه وربما يحكي عن بعض الاصوليين دعوى كونها حقيقة
في السببية ومجازا في غيرها وهو ضعيف لاصالة عدم النقل ولانه يلزم ان يكون مرادفة اللام في عرف الشارع لانه
اللام حقيقة في السببية قطعا والاصل عدمه لان الغالب عدم ترادف الالفاظ وقد يقال ...

ومن هنا قد يحصل قاعدة كلية وهي انه اذا دار الامر في اللفظ بين جعله مرادفا لغيره او لا كان مقتضى الاصل الثاني
ثم ان الطريقة المتقدمة تجري في طريقة مطلقة بمعنى انه لا اشعار بها بكون المطلق في فرد الطرف او وسطه او اخره
للاشتراك الثابتة في معناه عرفا وقد صرح بما ذكرنا في التمهيد **تبصرة** اعلم ان لفظة من تستعمل في معان منها الابتداء
مكانا بالاتفاق كما حكي او زمانا على قول الكوفيين وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وابن هشام
وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع ذلك نحو صمت من يوم الجمعة وقمت من اول الليل وانكره البصريون فيما حكي عنهم
ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومنها البدلية ومنها
الظرفية ومنها بمعنى عن ومنها المجاوزة ومنها التعليل ومنها بمعنى الباء ومنها بمعنى على ومنها بمعنى الباء وفي ومنها
بمعنى في وقد تاتي زائدة في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد فيلزم حينئذ لعموم النفي وعن الاخفش جواز زيادتها في
الموجب لقوله تعالى ولقد جاءك من نبأ المرسلين فاذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر من استعمالها بناء على الائمة الاول
… لا تعول عليه بمجرد امر القرينة ولم اجد فيه خلافا والحجة عليه واضحة ولما بينها او اختلف فيه الاصوليون فذهب
العلامة في النهاية الى انها مشتركة بين الاخير على احدها الا بقرينة تدل عليه لجعلها مقابلة لان فانه يدل على
الاول كما صح جعل لفظ بعض موضعها فانه يدل على الثاني فيلزم ولا يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان ما قبلها اقل
من التبعيض فكان يكون قبلها او بعدها اسم يصلح لان يكون المجرور بها تفسيرا له وهو محل اسم ذلك المجرور عليه لانه
على الثاني كما صرح به نجم الائمة تبيل ويدل عليه صحة وضع الذي موضعها او اجتنبه في دعوى الاشتراك استعمالها
في كل من المعاني الثلاثة والاصل فيه الحقيقة وذهب السبكي … الى انها حقيقة في الاخير لكونه
للاولين لا لاتفاق الا انه يتبين به الخروج وتميزه عن غيره وفي الثاني تبين المخرج منه والاشتراك المعنوي
واعترض العلامة في النهاية بانه لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له دون فصول مميزة والاولى
نفي الاشتراك بين الكل والجزء … والمرجع في ذلك الى اهل اللغة وفيه نظر ولكن يحكي عن بعضهم منهم الزمخشري
مجيئها لبيان الجنس وجعل منه قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان على انها للغاية والمعنى فاجتنبوا من الاوثان
الرجس وفيه عن نجم الائمة فان قلنا ان الدراهم هي العشرة وعشرة دراهم عشرون من الدراهم و… لا يكون الشيء مبتدأ
لنفسه وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره وربما يظهر من العضدي كونها حقيقة في الاولين لا غيره
تبصرة اعلم ان لفظة الى تستعمل في معان منها الانتهاء زمانا او مكانا اجماعا … صمت الى الليل وسرت الى الكوفة ومنها
بمعنى مع كما قيل ومنها بمعنى في كما قيل ومنها بمعنى عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها
حقيقة في الاول وانما الاشكال في ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية والكمية لظاهر الامر … نحو قوله فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فقط لتقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة دالة على …

انتهاء

انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية تكون الاية
الشريفة دالة على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع وبينها فيجوز دعوى جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا
باطلاق الاية والحق عندي الاول لوجوه **الاول** ان المتبادر منها عند الاطلاق انتهاء الكيفية لانه اذا قيل اغسل اليد
الى المرافق والنوم الى الصبح الغسل منها لم يعد ممتثلا قطعا وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا في
متبادرا منه **الثاني** انه لا شك في كون الغالب في استعمالها ذلك فيلحق محل الشك به **الثالث** انها لو كانت لانتهاء
الكمية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها
به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا فيما اذا جعلنا الى لانها لا تتعلق ح بالفعل المذكور قطعا ولما
ما قلناه من ان الاضمار خلاف الاصل فوجهه ان الغالب في اللغات عدمه وما كان كذلك فهو خلاف الاصل ولانه قد علمنا
من عادة اهل اللسان … لا يعدلون اليه الا بعد وجود القرينة عليه … على خلاف الاصل في
لو كان موافقا للاصل لاشتبه الاستفادة من طريق اللغات … ولا يجوز فيه الاضمار وهو … يكون
من وجه … ولا يمكن ارادة جميعها فيلزم الاجمال وهو مناف للاستفادة قطعا وبطلان اللازم … وبالجملة
لا شبهة في كون الاضمار خلاف الاصل ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والفاضل المقداد
وغيرهما … والحدوث … من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لا تيانها لهما معا وعلى هذا التقدير
فهل يجوز التمسك بالاطلاق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل
من الحد اولا فيه اشكال من ان الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد ولم يظهر هنا لان … الاجمال
ومن ان الاجمال في ذلك يستلزم الاجمال في الاطلاق … هنا شيء وهو انه اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها
على انتهاء الكمية فهل الاول اولى او الثاني فيه اشكال من دعوى جماعة من الاصحاب كالشيخ والسيد والشيخ وابن زهرة
والشهيد اتيانها بمعنى مع كثيرا في الشواهد والاستعمالات بما يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى فانه قال
في … اذا احتملت الغاية ان تكون بمعنى مع حملها على معنى مع اولى لانه اعم في الفائدة ومن تصريح الحاجبي بان
اتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد من كلام نجم الائمة انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكروها ما يرجع الى كونها
الغاية **تبصرة** اعلم انه قد تضمن كثير من عبارات القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بمعنى اطلاق
فقال الشيخ الطائفة في … لا خلاف ان الفاء توجب التعقيب وقال المحقق في المعارج الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة
وفي … الفاء للتعقيب لنا اجماع اهل اللغة وقال العلامة في المنتهى الفاء للتعقيب واجمع عليه اهل العربية وعن …
وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه ونقل اجماعهم في ذلك واسناد الحجة
وقال فخر الاسلام في شرح المبادي … وذهب بعض من لا تحقيق له الى انه ليس لنا اجماع اهل اللغة قال الفاضل … زيد واما

الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك وقال بعض اصحابنا والاكثر يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة
وقال الرازي لنا على انه للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال القرافي والدليل على
كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني هذا مما اجمع الادباء على نقله من ائمة اللغة انتهى وحكي عن الفراء
والقول لعدم افادتها الترتيب مطلقا وعن بعض عدم افادتها التعقيب مطلقا وقال في العدة وذهب المرتضى الى
انها تفيد التعقيب وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى الدليل وعن الجرمي عدم افادته
اياه في البقاع والامطار وقال في المعارج بعد حكمه بانها للتعقيب ومنهم من جعلها للترتيب انتهى وتحقيق الكلام
هنا يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب التعقيب بلا مهلة كما صرح به العلامة وغيره لانه المتبادر منه عند
عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فيعلم بعد الثاني عقيب الاول عادة وان كان
بينهما زمان كثير كما في قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة وصرح بما ذكر العلامة ونجم الائمة والشهيد الثاني والمحقق
البهائي وصاحب غاية المبادي وفخر المحققين والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن الدماميني
في شرح المغني ذكر ما يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى زمانه وتوسط عن الاول شيء في عرف الى
انما هو بطريق المجاز وفيه نظر لا يخفى على المحقق ما ذكره الجماعة **الثاني** اعلم انه اذا كانت الفاء للعطف نحو جاء زيد فعمرو
واكرم زيدا فعمرا افادت الترتيب بلا مهلة للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر والقرب بالمنع من [illegible] تعالى
مطلقا كالجملة لو سلم ضعيفة والاستعمال اعم علاوة الترتيب لو سلم كما لا يصلح لمعارضة التقييد بالتعقيب — لا يصلح معارضته للسبق م
مع وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص في التعقيب للجمهور فيقوى **الثالث** اعلم ان مقتضى اطلاق العبارات المتقدمة
لدعوى الاجماع كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ البهائي كالصريح في ذلك فانه بعيد الاستدلال على
وجوب الترتيب في الوضوء بكون الواو في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الاية
ايضا من وجه اخر وهو انه قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فاوجب غسل الوجه عقيب القيام
الى الصلوة بدلالة الفاء في قوله فاغسلوا ولا خلاف ان الفاء توجب التعقيب ثم قال فان قال قائل على هذه الطريقة
ان الفاء في هذا الموضع ليست للتعقيب بل هي للجزاء والفاء التي توجب التعقيب هي في قول القائل اضرب زيدا فعمرا وقام زيد فعمرو
لانه جرى في مجرى قول القائل اذا جاء زيد فاكرمه والفرق بين القائلين ان الفاء اذا دخلت الجزاء لا يقطع
الكلام عنها واذا كانت للتعقيب صح قطع الكلام الذي يصح في قولك اضرب زيدا فعمرا ان تقتصر على قولك زيدا
ولا يصح في قولك اذا جاء زيد فاكرمه الاقتصار على الشرط فقط قلنا لا فرق بين الفائين في اللغة لا اشكال ان الفاء
في اللغة تقتضي التعقيب بعد ان لا يكون من نفس الكلمة ولا فرق في اقتضائها ما ذكرناه بين ان يكون جزاء او عطفا لان
قول القائل اذا دخل زيد فاعطه درهما الفاء فيه موجبة للتعقيب وان كان جزاء لانه حين وقع منه الدخول استحق

الاعطاء

الاعطاء كما انه في قول القائل اضرب زيدا فعمرا اذا وقع الضرب بزيد يجب ان يوقعه بعمرو [illegible] الفرق بين الفائين
في الخلاف انهم اشتبه الوجهين [illegible] كما ذكر وفي الغنية صرح بالتعميم ايضا فعلى الفاء للتعقيب
كانت عاطفة او جزائية وهذا التعميم جماعة العلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج لذلك بانها
لو لم تكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء اذا كان اسما متراخيا عن جانب الشرط [illegible] والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب
من لوازمهما اعليه في بيان الملازمة انها لو لم تكن للتعقيب لكانت لغيره فيتاقى ما فيه من وجوب حصول الجزاء عقيب
الشرط فلا يصح دخولها عليه وفيه نظر وانه لو قيل ان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب بلا مهلة لعدم تبادره من الاطلاق
وصحة الاستعمال مع التراخي نحو قوله ان جاءك زيد فاكرمه [illegible] الفورية والتراخي فيصح [illegible]
فاكرمه بعد سنة او في اي من غير تاكيد والتصريح لم يكن بعيدا وقد اختاره جماعة كالمحقق الثاني والمحقق الخوانساري
[illegible] والتفتازاني بل قد حكي عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني ظاهرا فادعى انه لا يجوز الفصل بالاجماعات المحكية لو صحتا
بمصيرهم الى الخلاف مع احتمال تنزيل اطلاق العبارات المتضمنة لدعويهما على غير محل البحث وبالجملة التحقيق انه نحو ان جاءك
فاكرمه وان ذهبت فاذهب الى البصرة واذا دخل الوقت فتوضأ دالة على اللزوم للاتيان بالاكرام والوضوء
والذهاب الى البصرة من وقت [illegible] اذ لم يكن [illegible] ويستفاد من نحو قوله ان جاءك فاكرمه [illegible]
[illegible] بدلالة الفاء الجزائية على الفورية [illegible] هذا المعنى لكن لا [illegible]
لم يستفد من لفظ الفاء بل من الجملة الانشائية بخصوص الطلب [illegible] الطلبي اذا لم يكن معلقا على [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] وان كان معلقا لم يكن [illegible]
في هذا اوضح واعلم انه يجوز نجم الائمة كما صرح به [illegible] ان تكون الفاء [illegible]
عن الاخفش [illegible] الخبر [illegible] الفراء والاعلم وجماعة [illegible]
كان ولا يجوز العدول اليها الا لدليل [illegible] الاصل [illegible]
للاصل **وسبقه** اذا دار الامر بين المجاز والنقل او الاشتراك كان المجاز اولى فهنا مقامات **الاول** في دوران الامر بين المجاز
والنقل وذلك اذا كان للفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى اخر وشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة
فانه في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق النقل
والثمرة تظهر فيما اذا اطلقه المستعمل في المعنى الاخر مجردا عن القرينة فان حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز
كان اللازم حمل هذا الاطلاق على المعنى اللغوي وان حكمنا انه بطريق النقل كان اللازم الحمل على المعنى المستعمل فيه
والتحقيق في المقام انه يترجح المجاز على النقل كما [illegible] العلامة وكذا يترجح الاشتراك على النقل مع
ترجيح المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان الظن

اما انه اكثر فهو ممنوع كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغة مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن
وكلما اقتضى الترجيح والا لانسد طريق الاستفادة من طريق الغلبة وهو واضح ومع هذا انا نقول انه مما لا اشكال
فيه بين الاصوليين وقد يقال لان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كما في استعمال الالفاظ في معاني الاركان المخصوصة
المستعمل فيها لفظ الصلاة المحتملة لكونها معنى منقولا اليه ومعنى مجازيا لان استعمال لفظ الصلاة فيها في زمان الشرع
كثير فاذن يضعف ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن وتعددها والاصل عدم كل واحد منها فاللازم عليه
ارتكاب كثير من المخالفة للاصل ولا كذلك النقل فان اللازم عليه الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا دار بين
ما يلزم مخالفة الاصل مرة وبين ما يلزم مخالفته مرات كثيرة كان ترجيح الاول اولى ولذا ذهب بعض الاصوليين الى ما حكي عنه
الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية هنا او نقول في النقل ما يترتب عليه من الفائدة من عدم اختلاله بالفهم لان الدلالة على المعنى
فيه منوطة بالوضع ولا يختلف في الوضوح والخفاء فلا يحصل الاختلال بالفهم ولا كذلك المجاز فانه منوط بالقرينة
تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاختلال وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضه ما ذكرتم اما
لانه ان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستنكرا بكثرة القرائن على تقدير كونه مجازا
لامكان الاكتفاء بقرينة واحدة والدعوى ان تلك الاستعمالات مرادا منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع ما ذهب اليه بعض
المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ الصلاة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه بقرينة واحدة على
تقدير المجازية فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل الا على تقدير واحد يصير موجبا للحقيقة الا النقل سلمنا اللزوم ارتكاب
مخالفة الاصول الا على تقدير ها لكن نقول هذا انما يوجب ترجيح الحقيقة الا النقل لو لم يكن في استعمال
الصلاة في المعنى المعروف اللغوي في نص الشارع واجماع العلماء لا اللزوم ارتكاب مخالفة الاصول الا على التقدير
عدم النقل وذلك مسلم من المعارض وقد لا يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون الاستعمال في المعنى
اللغوي قبل نصب قرينة منفصلا وعليه فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل من القطعا ولا كذلك الامر على تقدير المجاز اللغوي
لا محالة وقد يجاب بان ما ذكر انما يتم لو كان زمان الشارع منقسما قسمين قسم لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل
حتى يسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ الصلاة مثلا بلا قرينة في زمان
عدم النقل المسلم لحمله على معنى اللغوي وفي زمان النقل المسلم لحمله على المعنى الشرعي ومع الجهالة لا يجوز
الحمل على الاخير وقد يرد بانه يجب الحكم بان ما وقع في النقل الاصالة تأخر الحادث وفيه نظر لانه يمكن تقويته
مذهب بعض المعاصرين بانه لا يعتبر العلماء وحكايته الاجماع عليه وثبوت المعاني الشرعية في زمان الشارع كانت
لا التعبير عنها وهو مقتضى للوضع عادة وكيف كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما تأييد
النقل بما تقدم اليه الاشارة فلما مضى مما ذكره العلامة في مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فقال المجاز اولى

من النقل

من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباستلزامه ابطال المعنى اللغوي وعدم هجره و
بقاء مجازيته المعنى المجازي عنه المقام الثاني في دوران الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى وسئل القرية فانه يحتمل
ارادة الاهل من القرية مجازا او اضمار لفظ الاهل وقد اشرنا سابقا الى لزوم ترجيح المجاز وذلك للغلبة وهي امارة
الترجيح ومع هذا ينبغي القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض او القول بالتساوي كما عليه العلامة وغيره واما ما احتج
للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعيف ظاهر
كضعف ما استدل به بعض على التساوي بعدهما من احتياج كل منهما الى القرينة الصارفة والاعتماد انه المسئلة غير خالية عن
الاشكال وهل يترجح الاضمار على النقل والتخصيص العلامة وغيره ولحجة عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان
عليه بخلاف الاضمار وفيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا اني لم اعثر على قائل به ومثال المسئلة
قوله تعالى وحرم الربا فانه يحتمل ان يكون الربا باقيا على حقيقته اللغوية وهي مطلق الزيادة ويضمر اخذ الزيادة فيحرم
دون اصل العقد ويحتمل ان يصير منقولا لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص فيحرم اصل العقد ومسئلة اذا دار الامر
بين التخصيص والاشتراك كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص
اذا ورد ما ينافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان
قرينة على تعيين احد معاني المشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك وهو المعتمد للقول برجحان التخصيص على
المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان هو خيرا من الاشتراك
قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا ترجيح التخصيص لان التخصيص راجح على المجاز
لان الراجح على احد المتساويين يستلزم ان يكون راجحا على الاخر ثم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على
المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك وكيف كان فهو قول من غير شبهة وقد صرح بالمختار العلامة
وغيره فقال التخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك وصرح ايضا برجحان التخصيص على
النقل فقال التخصيص اولى من النقل لانه اولى من المجاز والمجاز اولى من النقل انتهى وهو الحق وذلك في مثل لفظ البيع فانه
يحتمل كونه منقولا الى معنى فاسد وهو الذي حكم بعدم تحريمه او يحتمل ان يكون باقيا على معناه اللغوي وان التخصيص الشارع
فيه بشرط فيكون ما دل عليه مقيدا للاطلاق ومخصصا له ومسئلة اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما
في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين المحل والحال فيه وقد صرح العلامة
وغيره بترجيح الاول ويحتج عليه بان الاشتراك يخل بالفهم عند خفاء القرينة واما الاضمار فان
فالكون من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام ولانه لا يتحقق حاجة الا عند ما لا يقصد ايجاب اضماره في وجه معين
او متعدد ولكن الغالب وجها واحدا او قيل باصالة اضمار جميع ما يمكن اضماره وفيه لا يمنع العوائد والكبرى كلية

المشترك لانه مع القرينة يتعلق بكل طائل ومع عدمها يحمل الا على القول بلزوم حمل المشترك على معانيه وهو قليل
التفصيل ويتعارض احتياج الاضمار الى ثلث قرائن قرينة تعين اصل الاضمار وقرينة تعين نوعه وقرينة تعين المضمر دون
الاشتراك لافتقاره الى قرينة واحدة تعين المراد فكان الاول ترجيحه فضعفه ظاهر لما ان ما ذكرناه فهو راجح
فلان كثرة الفائدة وقلة المفسدة امارة الغلبة والغلبة دليل الرجحان والمسئلة غير خالية من الاشكال من امكان
دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوا الحمل المجاز ومن انه لم يوجد قائل بترجيح المشترك مطلقا فان
قلت القائل بترجيحه على المجاز يرجحه على الاضمار قلت لا يجوز الا ان يقوله بل يجب ترجيح المجاز عليه نعم يجب ترجيح الاضمار
عليه اذ لا قائل بقول بترجيح المجاز عليه بترجيحه على الاضمار وفيه نظر **مسئلة** اذا دار الامر بين النقل والاشتراك
كما في قوله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في الطواف
فضلا عن المشابهة ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي
الغير المشروط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشروط بها فلا يمكن يحمل التشابه الا احتمالين فاختلف فيه الاصوليون
فذهب العلامة في يه كما عن غيره الى ترجيح الاشتراك لاكثريته ولانكار كثير من المحققين النقل دون الاشتراك والتوقف
النقل على نسخ الوضع الاول ولكون المشترك فهو موافق اصالة بقاء الوضع الاول والنقل على الضد ولما كان سوا فعاله
الحمل على الضد ولان المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه ويوجد بالاحتياط ومعها لا يثبت المقصود ولكون النقل
فانه مع عدم القرينة يحمل على المعنى الاول ثم يتوهم عدم النقل ولانه قد يحصل مفاسد الاشتراك النقل فيلزم مفاسد
اخر وذلك مما اوهم الاشتراك ولا عكس وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من الاكثرية واما الثاني فللمنع من
انكار اكثر المحققين النقل في اللغة واما انكار البعض فيعارض بانكار بعض المشترك ولنا ربما انكار اكثر المحققين
نقل اللفظ المذكور في المثال من الشارع فهو لا ينهض لترجيح الاشتراك على النقل في غير المتشرعة وبعض الائمة
بل يلزم على ما ذكره الخصم ترجيح النقل لان المحققين صاروا الى ثبوته في غيرهم ومع هذا فقد نقل نفي الاشتراك مطلقا
على انا نمنع من مصير اكثر المحققين الى عدم ثبوت النقل من الشارع بل الظاهر من اكثرهم ثبوته بل ربما يحكى عليه الاجماع
واما الثالث فلمعارضته بتوقف الاشتراك على القرينة في فهم المراد فكان النقل على نسخ الوضع كان الحمل على عدم
الاحتياج الى القرينة واما الرابع فلانه على تقدير الاشتراك قد يتجرد عن القرينة فيلزم مفسدة الاجمال ولا كذلك
النقل لان المنقول منه متروك فيه واما الخامس فللمنع من انه لا عكس كيف وقد يتوهم النقل وهو مشترك فيلزم المفاسد
مفاسد النقل وذهب جمع كثير منهم العلامة في يب المبادي والسيد عميد الدين وصاحب غاية المبادي والبيضاوي
والعبري والاصفهاني كما عن فخر الدين الى ترجيح النقل لان النقل لا يلزم فيه اجمال اصلا بخلاف المشترك فانه كثيرا ما
يلزم وهو عند انتفاء قرينة المراد وهذا القول لا يخ عن قوة لكونه قول الاكثر واستناده الى غلبة النقل **مسئلة**

اذا دار

اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه في
الاخر حقيقة او لا كالصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في الندب الذي استعملت فيه
او حقيقة فيه فان كانت حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا ويجب التوقف عند اطلاقه والا كان مجازا لا يجوز حمل
اللفظ عليه الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالظاهر من السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا
حكموا باشتراك كثير من الالفاظ كالامر والنهي وغيرهما وذهب الاكثر منهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي
وصاحب المعالم وفخر المحققين وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين وجوه
الاول ان الاشتراك اكثر والغلبة تكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف كلها مشتركة كما يشهد
به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء والاخير اذا كان خبرا يكون
مشتركا بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد
به تتبع اللغة واذا انضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد واما الثاني فلان البناء في المسائل
اللغوية على الباعث الظن لعدم حصول العلم ولاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم
لانسد الابواب مما يتوقف على الوضع وهو باطل بالاجماع والظن انما يحصل فيها لاجل الا من جهة الغلبة فلا بد
من ان يكون معتبرا **الثاني** ان الاشتراك فوائد لا توجد في المجاز والمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الحكم
بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها
انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين
فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلق في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد
معنييه مع تعدد القرينة بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعين الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى
القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وترجح عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز
يتوقف على القرينة والوضع والعلاقة وارادته والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطا مع
انتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطا بخلاف المشترك
فان السامع مع القرينة يحمله على ما تعينه به ومع عدمها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطا وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز
مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا يخالف القرينة له وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه
لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة التي هي اصل ما يعارض مثله فان المجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وفي الاشتراك
مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان استعمال الاسد في الشجاع ابلغ من شجاع ومنها
انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق للداهية او لعذوبته في المجاز كالروضة للمقبرة واما

واما المقام فلزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة ضم النظير بنظيره وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير
كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة نحو قوله
ضحك المشيب برأسه فبكى ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة كما في قوله كالح بابليس فهو اهل لصفع مقتى
ولو قلت ازداد هو لي فاتت والجناس نحو مثل سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناسا واما مفاسد الاشتراك
فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها
انه يؤدي الى مستبعد من نحو او نقيض وذلك لانه اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود
والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الاخر لخفاء قرينته فهم ما هو في غاية البعد من المراد
بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى
قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الا انا نقول ما ذكرتم ممنوع في مقام المعارضة لانا فوايد اكثر
من فوايد المجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فانه قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر
العين دون ان يقول الذهب فقد يكون اوفق كالليث للغضنفر والعناكب وقد يحصل به المطابقة والمجانسة
وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوايد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح لترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك
لاختصاصه بفوايد راجحة لا توجد في المجاز واما مفاسد المشترك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز
من هذه الجهة ان الالفاظ قد استعملت في المعنى وكلما استعمل فيه اللفظ فالاصل ان يكون معنى حقيقيا لئلا
يلزم المصادرة اما الاول فلانه الفرض واما الثاني فلوجوه اشار اليها السيد **الاول** ان اهل اللغة العرب انما يعرفون
استعمالاتهم وكانهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلوا على انه مجاز فيه قطعنا بانه حقيقة
اذا استعملوه في المعنيين المختلفين **الثاني** ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لان الالفاظ قد يكون لها حقائق
حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي
التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى المجاز بالدلالة **الثالث** ان استعماله في المعنى المشترك في كونه حقيقة
ومجاز الاخر في الواقع على حد سواء فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فعلينا اما بتنصيص اهل اللغة او بالنص
من حالهم وحينئذ لم نعلم به لا من هؤلاء لان الوجه الخلاف عنهما فلم يكن ثابتا لا يقال لا ينحصر العلم بالامرين
اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول كيف وجميع كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ استعملوه في
كالتشبيه نحو حمار واسد والحذف والزيادة نحو مجلة وجاء ربك وليس كمثله شيء وفعلا نوء ذلك حصل العلم الضروري
بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولا سبب في ذلك ههنا وكيف وقد قطع في هذا الموضع على الا
ولم يعهد منه في باب المجاز في شرح هذا الموضع من بابه دليل على بطلانه الدعوى في الجميع نظرا الى الان

الاشتراك

الاشتراك اما اولا فلتصريح اكثر المحققين بالغلبة المجاز وبهما صار والترجيح على الاشتراك على ان جماعة
منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغة مجاز واما ثانيا فلشهادة الاستقراء بها كما اشار اليها السيد الاستاذ
فقال ان اكثر الالفاظ المستعملة في كلمات الفصحاء مجاز بالنسبة الى واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد
منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له كما صرح به المحققون وشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ويمكن
المجاز على الباقين العلو عليه لان المشكوك فيه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج به على غلبة الاشتراك فقال
واما عن الثالث فبما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف
لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع الاشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد
بكتب النحو قلنا كتب النحو انما يشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا ثبت ما يحمل على المجاز
ولا سبيل عليه ههنا دونه خرط القتاد والظاهر ان الحروف باسرها حقايق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها
غالبا كالالصاق والباء ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتخيير وهكذا سائر الحروف وان استعملت
في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق وتبادر
المبادر عند غيرها ونودة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها
قوله وكذا الافعال لان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان
في الخبر مجازان في الدعاء باطباق الائمة اللغوية ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة
قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف فيه انه مشترك بين الحال والاستقبال
او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ
الرضي رحمه الله الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلى من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال
الا بقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وانه يحسن لنا ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخيرين ثم قال وقيل هو حقيقة
في الاستقبال مجاز في الحال لان الحقيقة الحال الاصلي انه غير المعقول وقد قال الحكماء ان الحال ليس زمانا موجودا بل هو فصل
بين الزمانين ولو كان زمانا لكان منقسما واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن الحكمي وكونه زمانا
بل هو على حسب الآن من الزمان مع الاربعين كان الا زمانا والحال المشترك بين الزمان ومن ثم تقول انه يصلي في
الحال وانه يبيع والحال مع ان بعض صلواته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية
واقعة في الحال وبالجملة الاشتراك المضارع ملتبس في الامر مشتبه دليل الاشتراك فيه منتفعا عليه والدليل على ان المضارع
مستقل به وللصحة الا المجمع عليه وما ثبت الدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال

قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد يبنى لامر هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاولوية الحكم فى الاصل على تقدير

الاشتراك فى الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر الحال فيما اظهر من الشيخ يخفى فان الخلاف حمل

فى غاية الظهور والخلاف والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده

الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه هنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا الاشتراك جميع الالفاظ والحروف

لا يقتضى غلبة الاشتراك على المجاز بسبب مجازيته عليه وانما يقتضى غلبته على الانفراد ولا لازم منه رجحانه بالقياس

دون المجاز ثم قال بعد هذا الكلام وبعد الاشارة الى ما استدل به بعض على رجحان الاشتراك من ان الالفاظ اسرها

واسماء الهاء وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين الكلى ووضع له وبين نفس اللفظ

بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة فى نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض

اسمان لهذين اللفظين اللذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضى عموم الاشتراك

وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز ولا يخفى ان ما ذكره دلالة على ذلك الا بما علم من اشتراك

كلها بين معنيين ثم اذا دان المعانى التى صارت الفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعانى التى هى بالقياس اليها

مجازات فانه لو فرضنا المعانى المجازية اكثر لم يكن فى ذلك منافاة لعموم الاشتراك ولما علم جميع الالفاظ لكن

الجواب ايضا يمنع كون الالفاظ حقائق فى انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يقال

رجحان الاشتراك على المجاز يمنع الورود فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ ونفسه

قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ الدال

فى المدلول فان قيل ان علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط

وحصول فهم العلاقة سلمنا لكن يتحقق المجاورة فى الخيال الا ترى هنا اذ لا ريب فى مقارنة اللفظ للمعنى بحسب

التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى فى الذهن والمعنى سبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ

المسبب فى السبب استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين فى الخيال فى الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز فى نفسه لا حقيقة

تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة

وانما يفهم منه اللفظ عند نفى ذلك بواسطة القرائن وتبادر الغير يتوقف على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ

موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضى الاشتراك فضلا عن رجحانه على المجاز فان الاشتراك موضوع الالفاظ بالقياس

الى المعنى على ما يقتضيه تقسيم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة

والمجاز وغيرهما وحمل المعنى فى كلامهم على ما يتناول اللفظ فى غاية البعد لا ريب ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل

والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعانى فحمل المعنى فى كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه

ولا نعرف

ولا معرفة عليه فان المعنى ما قصد من اللفظ ولا شك فى انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الغالب فى المعنى ما يغاير اللفظ

بالذات ولو كان اللفظ منه دخل الالفاظ الموضوعة لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار انما ثبت الاشتراك

فى الالفاظ بواسطة وضعها للمعنى ولنفسه لكن يقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ

لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره ومناسبته لما دل عليه الدليل

رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى والمدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الوضع للمعنى المغاير

لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذى تحقق فى الغلبة

ان عاما فعام وان خاصا فخاص والرجحان بحسب تحقق الغلبة هنا بين اللفظ والمعنى فينبغى ان يكون اللازم منه

ولا ريب فى كونه خلاف المقصود انتهى كلامه وانا انقل تمامه لانه قد استوفى الكلام فى المقام وابدى فى المسئلة ما لا

مزيد ولنا النظر فيما سبق من كلامه واما الثانى فلا ذكره السيد الاستاذ فانه فى مقام الجواب عنه واما

عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بحسب الفوائد فقد مر ان المفاسد بحسب الاشتراك

يكثر فانه يمنع من فهم المعنى بمجرده ويكثر وروده فيغلب على ما ذكر من تلك الكثرة مفسدة وبقى فائدته فيترجح

عليه بعد التسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة وفى الكلام الجمع او الاكثر ان ذلك انما يقع مع انتفاء

الغلبة لما مع العلم بانتفائها كما فى الاشتراك فلا يجدى المظنة كان الحكم بحصولها فى المجاز لا يصح انتفاء المظنة

لا ترى المظنة مع انتفاء المنبه ولا الانتفاء المظنة مع تحقق المنبه ولو كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس

وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائها الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك

انما يصلح لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس فى مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع

ترى ان تحقق الوضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحان

اولويته كما قيل واعترض عليه بان الامر هنا بالعكس لكثرة الفائدة فترجيح العمل بالاعتبار لكون الوضع حكيما

يمتنع منه العدول عن الراجح الى المرجوح واما الكثرة فى الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم

والجاهل ظاهر فان الاولوية فى العالم اولوية دونية والاولوية المشروحة هنا اولوية الجعل والصدور ثم قال وفى

الاسئلة انه يمكن ان يقال بعد تحقق الكثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك لا يكثر فائدة من المجاز والا كان ذلك هو الاكثر

فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه كثرة الوقوع انتهى واما الثالث فللمنع من كون الاصل

والاستعمال الحقيقة والوجوه المذكورة لا تنهض لاثباته لما الاول فلا ذكره السيد الاستاذ فقال الاستاذ الاشارة

وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ الواحد لكونه مستعملا فى المعنى الواحد فلا يصح تطرق التعدد

لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع فى اللفظ المستعمل فى المعنى الواحد لكونه مستعملا اطراد العلة

في المتعدد وصح فيما صح على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال
لا يكون للاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي
العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اردنا انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال او الوحدة
منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اردنا انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة فلم يصح
قياس المتعدد على المتحد لعدم ثبوت جزء العلة في المقيس فيبقى المعلول فيه فان قيل بعد تسليم دلالة الاستعمال على الحقيقة
لا يمكن القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان الغالب انما هو في استعمالها
وان من لم يعرف اللغة من اهل اللغة يستعملون الالفاظ في معنى ترجيح عندهم انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا
انما يقتضي ثبوت الدلالة في المتحد المتعدد ولا يقتضي انتفاؤها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة اعني
الحكم الجزم ثبوتها مع المتعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا الامر ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله
في الدلالة فقولهم الحكم بالدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق تسليما ... الكلام قد وجدنا انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال
المعنى الواحد فان المشاهد من اهل العلم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى ولم يعلم الاستعمال
في غيره فانهم يقضون في الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم اللفظ حقيقة في
ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل
في الاستعمال الا ترى ان اهل اللغة بينوا لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في
ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر
الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات في بعض
اوجب للبعض العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا انضم ... العلم ... بالمجاز ...
على الحقيقة وكذلك المتعدد في تفاوت الاستعمال على ما صرح به السيد فانا نقطع بانتفاء الفرق في تلك المعاني
باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على
وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد
فانهم كانوا مختلفين في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا
في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف
عن المسئلة فان الامر المرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه على اهل اللغة مع وضوح الدلالة
كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثرين من العلماء
قيل او فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة بالتبع

مسلم عند الجمع بخلاف الثاني وما تاثير للاتحاد في ذلك قلت الفرق بين الامرين بحيث لا يستعمل الا في
معنى واحد بحيث يعنى مطلق فهم من ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص فيكون حقيقة فيه
اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة اذ لا
يحصل الفهم الا ... بينها وبين اللفظ ... من اللازم الواضح في الاذهان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة
في معنى وضع له ذلك اللفظ مستعملا في معان متعددة وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق في
التجرد عن الصوارف فقد استعمل اللفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان الظاهر ذلك الاستعمال انه المعنى هو المعنى الذي
وضع بازائه واما اذا كان ذلك اللفظ مستعملا في معان متعددة فانا نعلم بالجهة الكونه حقيقة في بعضها في الجملة
واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك من الجائز للاستعمال خلاف الوضع الواحد كما هو واضح
فان قيل هذا انما يتوجه على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص
فلا يصح ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان ... الاستعمال ... الحقيقة
انما هو انهم ما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يجب فيها البحث و
النظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر في الاصل قلنا المعلوم من طريقة
الكل انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه الحكم المتحد المعلوم انما
في الاستعمال او الحمل لعدم التزامهم بصحة القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على وجودها وذلك اما الاصل ...
في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه ... تعلق الاصوليين ... العرف و
والعادة في حجية الاستصحاب ... على الاتحاد معنى الالفاظ دون تعددها او
لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريق الناس في الالفاظ على
ما وصفناه من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح العلم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد
وعلم ان الاحتمال الذي يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا يحصل في الدلالة مع التعدد كما لا
واما الثاني فلما ذكره السيد الاستاد ايضا فقال بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ما ذكره ... من ان ... هنا
الحقيقة لها معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان
يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة الى ان
يدل دليل على خلاف ذلك وان للاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون المستعمل فيه معنى واحد كون اللفظ حقيقة
والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت لا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى
الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل في كلامه

اللفظ الاول او الثاني مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يتحقق نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والاستغنا عنه
الاصل المذكور لعدم وقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله سلمنا ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها الا
ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه
مجازا فانا لم نجد ما يناسب عقلا ونقلا يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة لم فعلم
بذلك ان الجل استعمال الحقيقة وذلك ان ما ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضع في اللغة وضع اللفظ
ونص على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كان مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ
في شيء من المعنيين ثم يطلع على الوضع الاستعمال الا فيما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما
كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال شرطا في المعرفة الحقيقة فيجعل الاشتراك بالاستعمال حقيقة وقد بينا انا لا نقول
ذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان الغرض من وضع اللفظ
لمعنى انما هو استعماله فيه فقد عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهي حاصلة وان الوضع لا
لا يقتضي حصول الاستعمال اذ يكفي امكان الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر
فيها الاستعمال الحقيقي كما عرفها بعضهم بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز
يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا
مجازا بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل
الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والترجيح
وهذا لا يصلح منشأ للترجيح بين الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع آخر للفظ
سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى
من التابع قلنا استقلال الحقيقة لا يوجب الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق
اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود
ههنا ان الظاهر في الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها الظاهر في الاستعمال فلا يتم التقريب
انتهى واما الثالث فلما ذكره السيد الاستاد ايضا فقال بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان دعوى الغلبة طريق المجاز
النقض والمعروف بما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات يقتضي
والظنون شايع معروف في جميع لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم من ابواب الفقه ولا ريب السيد يلتزم ذلك
ومصنفات فضلاء اللغة في الادب مشحونة باثبات التجوز فيما اوردوه هناك معلوم عنه بالذوق وانما

ذكر ما ذكر

وانما ذكر ما ذكر منها على سبيل التنبيه ومع من الانشاد وايضا اي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها
بامرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يكفي الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود
فيه قلنا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه
بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة
في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالقرينة والثاني باطل لان الوضع لا يثبت الا بالنص ولو كان
منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني بطريق النقل والاستدلال
دون النص والقرينة قلنا كيف وجب كل شيء استعمله اهل اللغة واراده به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد
في الحيوانين المعروفين وقوله نم اخا امرته واذا امرته ونظائره وذلك حصول العلم الاجمالي بالحقيقة بغير اشكال
ولا حاجة الى النقل والاستدلال ولم يجب مثله ههنا وكيف يوقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف في كتب الفقهاء والاصوليين ولم ينكره منهم كيف
يمكن انكار ذلك وخصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب كما جاز ذلك في نفي الوضع جاز في اثباته لما ذكرناه
هناك قلنا ذلك جار في المجاز المعروف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة بان
جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما ولعل السيد ابقى الحقيقة
في جميع الالفاظ المعروف بالنص او القرينة ابقى المجاز من دون حاجة الى النقل والاستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل
التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها مردودة معلومة
لنا بالقرينة او مستدلا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل مردودة لما وقع فيها الخلاف
والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان الالفاظ مشتركة بين الجميع فليس فيما ذكره دلالة
عليه قطعا كما لا يخفى انتهى وبالجملة لا شك ان الاستعمال اعم من الحقيقة مطلقا في محل البحث فصار من موارد الاستعمال عليها
في محل النزاع مما يحتاج الى بحث ومن منع ذلك يمكن لا يحتاج اليها ولا يمكن الزامه بغالبة بالدلالة في غير صورة
محل البحث بان يقال له قد ادعيت التفرقة بين موارد الاستعمال والاستدلال عليها وهو محتاج الى بينة الادعوى الغلبة
لما جاءت باعتبار منع مقتضى كون الاستعمال دليلا لا باعتبار تسليم المقتضى وابداء الفارق فلا يصح الا بيانه
ولو سلم انه باعتبار هذا فيحصل الفارق بتحقق كثرة المجاز وقلة الاشتراك على البحث وللاخير وجه اول
اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقة او مجازا ولا يمكن المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال مع القرينة
ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما الاول فلان القرينة في محل النزاع لا ريب على كل حال لا يمكن دفعها فان اللفظ
بعد تردده بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لا ريب في ان استعماله في المعنى المتردد

مجازا فقط واما اذا كان بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك
بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل
في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل القرينة الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد عدم القطع بالا
الا القرينة المخالفة للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا تعيين لاحدهما الا بدليل
ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول الدلالة له
بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة ثم يتجه على مذهب السكاكي ان المشترك يحمل على معانيه حيث
لا قرينة ولا يمكن اكثر المحققين القائل على خلافه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع ولا وجه
القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها اي الاستعمال والالتفات
اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول الحاصل
نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات
الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فيحصل التساقط
بينهما او يبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثالث ان
الغرض الاصلي والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة
في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع نفي الوضع فان الاشتراك
يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لفظ الاستعمال الذي يتعلق الفهم والتفهيم فيها على الوضع الواحد
يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل وهذا القول عندي اقوى واعلم ان السيد الاستاذ بعد تحقيق المسئلة ذكر اشياء احببت
ان اذكرها ورايت ان اذكرها بعين عبارته خوفا من فوت بعض الخصوصيات ولذا نقلنا اكثر من عبارته في المسئلة وان اوهمها
اتكالا فينبغي التنبيه عليها الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة
او لا ريب في وجود احد الامرين بتعيين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه
علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر الغير وتبادره وصحة السلب وعدمها وهي العلامات
عنه من الالفاظ الا فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر وعلى الثاني فاما
غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز
وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الثاني
ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة المتواترة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب
اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمال اهل العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات

فان عدم

فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى
يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عرفا لجهل اهل العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها حتى
يدل على الحقيقة وهذا هو الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم
التبادر وصحة السلب على المجاز فح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره و
صورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة
هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما الا ان التبادر امر وجداني لا يشك فيه فان قيل
فان من رجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى
عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع
النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر
للوجوب يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب
يقول ان المفهوم من صيغة الامر ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة
ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما
ينفع مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا او لا يمكن الحكم بمقتضى
تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك انتفاء الواسطة بين علامتي التبادر
مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى وان
علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فليلحظ فيها حكم
الاصل فينبغي الكلام في صحة السلب وقد عرفت الجواب الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين ولا يعلم كونه حقيقة
فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه
او لا فهنا ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجازا
ليكون حقيقة ومجازا ولا ريب ان الحق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في
احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين
ليس موقوفا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد
الذهن بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المتواترة الاستعمال بالنسبة
الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بين المعنيين نعم يحصل
فيها التردد للجهل او الشك في تحقيق الوضع لغة لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك

فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول لمسمعنا الاولى فان عدم التمييز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق
بين ما هو موضوع له وبينما او فما هو المشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى
تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ لا يسبق الى الفهم شخص من المعنيين عند سماع اللفظ لقرابة انعقاد
هو المعنى الشك في الوضع وان اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني سمعنا الثانية فان تردد الذهن
الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما فرد الثالثة لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا
مبهما او هذه الصورة ايضا مما يدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعدم سبق طلعة الكون اللفظ مجازا في المعنيين
لا تقتضي كونه مجازا في الحقيقة وهو يكون غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه يتم بطلان هذا الاحتمال فيرد الامر
بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما
انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما لا غير تعيين الرابع ذكر بعض المحققين ان الاقوال بعدما اذا دار اللفظ بين الحقيقة
والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة الى الاستعمال والحق ان اقوال
المسئلة لا تزيد على قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به فلا ذكره ذكر
في جملة اقوال المسئلة وربما نسب الى جمال الملة والدين في حاشيته على شرح المختصر وكلامه فيها لا نص له في ذلك فانه ذكر
في مسئلة المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي
في تتميم الاستدلال الرجوع تدفع به كلام الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم لكن الا
ان الظاهر ان هذا الاصل لا اصل له فلا ينبغي الاعتماد عليه في تحصيل منه الظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر
اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه
ودلالته فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن حمله على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة
تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له
فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال مع الاتحاد كما مر فضلا عن ابطال القول
بعموم دلالة الاستعمال الخفي عرفت ان ذلك مما يوهمه قول الفقهاء والاصوليين ان الاستعمال اعم من الحقيقة وحققنا الكلام
في ذلك على وجه يندفع الوهم المذكور اقول لحاصل ما حققه سابقا هو ان مراد القوم ان الاستعمال المجرد مع قطع النظر
عليه مراده من الامر في وحدة المستعمل فيه وتعدده بعدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة قال وهو مما لا ينبغي ان يرتاب من له كلام
القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد
مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال المجرد يستقل في الدلالة دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده اذا
بعض من قال برجحان الاشتراك على المجاز كالسيد ومن وافقه من الاصوليين صحيح انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ

في المعنى

في المعنى المتعدد والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية
المذكورة وانكروها اشد الانكار فقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايضا وحينئذ انهم لم يرجحوا الاشتراك
بنفس الاستعمال المجرد بل لامر مخصص التعين عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا دلالة الاستعمال المجرد على الحقيقة
فانهم قالوا ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة او ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال المجرد
لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ في كلام المنقول
سابقا بعدم دلالة الاستعمال المجرد وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم
ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم فان الاتحاد من جملة الادلة
هذا القول والا لعدد صورة الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان المشترك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه انتهى
والنظر في وجوه منها ان المراد الاستعمال المنفرد لا يدل على الحقيقة في صورة تعدد المعنى لا مطلقا ومنها انه لا يدل
عليها عند اتحاد المعنى ولا ينافي هذا الحكم بالحقيقة فيه من جهة اخرى وجملة اذا دار الامر بين النسخ وغيره من الامور السابقة
كان الاخير اولى على ما صرح به السيد عميد الدين واما الترجيح فيه اغلبية ولكن دعوى الاغلبية لا تخلو عن اشكال وربما احتج
للاولوية الاشتراك عليه بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد ونحوه من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت
الا بالقطعي الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وجملة
اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين اهل اللسان ومتداولا بينهم بمعنى انه يكثر دوره واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا
على انه موضوع لمعنى غير خفي يهتدي اليه العامة فلو ادعى انه موضوع لمعنى خفي كانت فاسدة وهو واضح فيما اذا علم اجمالا
ان التداول والاستعمال ليس الا من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير عن معناه
المقدر وهو لا يكون الا بعد معرفته فلو كان المعنى خفيا لا يعرفه العامة لم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره و
كثرة تداوله والفرض خلافه ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق بها موضع النظر ومن هنا
ظهر وجه احالة الفقهاء والاصوليين معاني الالفاظ الى العرف فيقولون المراد بالاناء ما يسمى في العرف اناء وهو
الوقوع في الماء دفعة من غير الحقيقة والمراد بالماء ما يسمى في العرف ماء والمراد بالكلام ما يسمى في العرف كلاما بالوضع
توهم ارادة المعنى الحقيقي كالدفعة الحقيقية والكلام النفسي من تلك الالفاظ والنظر الى ما ذكرنا من ان الاكثر منهم قد جرت عليه
طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا لم يعلم ذلك اجمالا فالظاهر ذلك ايضا لان الدوران على الالسنة يحكم بظهور كون
الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن اذا ظهر كونه على جهة المجاز فالحكم بكونه موضوعا للمعنى الظاهر مشكل وجملة اختلف
الاصوليون في تعارض الحقيقة اللغوية والعرفية العامة فذهب الاكثرون منهم الشيخ في العدة والعلامة في التهذيب
والشهيد الثاني في التمهيد والبيضاوي في المنهاج وغيرهم الى تقديم العرف وحكي عن بعض تقديم
اللغة وتوقف السهيلي قولان والتحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا الاولى ان يريد العاطف الشرع بكونه في اللغة حقيقة

في معنى كالعرف العام فيحمل عليه ويعلم تبادر هذا العرف من حين صدور ذلك اللفظ وهذا لا ريب فيه وحيث حمله مجردا
عن القرينة على المعنى اللغوي لان المتبادر من الخطابات هي الحقيقة اللغوية فيجب حمل الالفاظ عليها اما المقدمة الاولى فلان الغرض
واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد وغيره من ان كلامه يطول لحصول مفاده ووجوده وتحققه ما لا بعد الاشارة الى سبق
الحقيقة الشرعية عند اهل الخطابات بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب من توجيه
الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد من المعلومات
انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا
للكلام عن اللغو والعبث ولان الحمل على غير ما يفهمه المخاطب يستلزم اغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة
في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم [illegible]
ولو اراد منهم غير ما يفهمونه لكان خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا تقرر ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم
منها حال الصدور فتكليف الغائب والمعدوم انما يحصل بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف
الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون
الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بحيث يعمل كل منهما بما يفهمه من الخطاب
على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال
واما الثاني فلان الاشتراك واتحاد جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين وما ورد من ان حكم الله على الاولين
والاخرين سواء وان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب النصوص المتواترة
من الصحيح واللوح والقسا [illegible] وباختلاف الاصطلاحات والاعراف [illegible] ان حكم الله في الاولين والاخرين وفي تفسيرهم سواء
الا ان [illegible] والاولين والاخرين [illegible] الحوادث [illegible] والفرائض [illegible]
كما يشمل مثل الاولين ويحاسبون كما يحاسبون وحينئذ كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى
الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لامحالة لتكليفهم
عملا من تلقيهم منه واجد بها ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حق الحاضر وفي الغائبين ان حكم الله في حق الحاضر هو
في حقهم فيتبع هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه في المعونة الناشئة من الامر [illegible] من اشتراك التكليف واتحاده
بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المعونة الى [illegible] الاستدلال
المذكور وذلك قد يكون بمعلومية الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل بالعرف الشرعي
كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها بالمعلوم وانتفاء النقل والتغيير في تفسير الكلام وهذا
الالفاظ التي وردت في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم منه الان
عرفا ولم يعلم نقله ولا تغييره وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمال الثاني ان يكون المعنى المفهوم حال الصدور مغايرا

لما فيهم منه حقيقة الان كالقرء والكلالة فلعلهم وضعها ونحن نعلم ان هذه الالفاظ في عصر النبي كانت موضوعة لمعان غير المعنى
منها في هذا الزمان فان هذه لمعنى اخر غير معلوم ولم نعلم ان معناها في زمن الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر
والنهي والفاظ العموم وغيرها مما نجد كونها حقيقة في معانيها الخاصة بحسب العرف الان ونحتمل كونها حقائق فيها
في اللغة لم يغيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في حصوله قبل زمن صدوره او بعده في تلك
الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع من هذه الاقسام ظاهر انا نقطع بان الصلاة والزكاة والحج مثلا موضوعة الان لهذه الاركان والافعال
المخصوصة وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والمعاني المخترعة في المناسك المعروفة وانما الشك في كون هذه الالفاظ
هل كانت حقيقة في زمان صدور تلك الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ
في زمان صدورها على معانيها اللغوية وزمان الصدور حصل النقل والتغيير بعد زمان الصدور فتكون حقائق عرفية
والجواب الثاني فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والقرائن تعين حمل اللفظ عليه الا فهو كالمجمل
حاملا على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم من العرف العام بناء على ان
المفهوم منه بحسب اللغة في زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور
فيدل بالفرض اما على الاستعمال والاستعمال الصحيح يحكم بالحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما
لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل ونقل الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر فتعين الاول وهو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل حمل اللفظ
على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني والتغيير قبل الصدور مشكوك فيه فيبقى الحكم ببقاء المعنى الاول
الى ان يثبت الشارع او غيره على عكس ما كان عليه من غير معلوم لحصول الشك في سبق النقل والتغيير فيجب الحكم ببقاء الاول الى اثبات
الاستعمال الحادث وبقاء الثابت الى الاربع على الرابع ومن هنا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة
فان قيل ان كلام من اطلق تقديم العرف على اللغة يقتضي الحكم بتقديمه هنا قلت ما ذكروه غير قطعي لعله على عدم شموله للاقسام
لحمل الحكم الثالث ان يرد اللفظ المجرد ويعلم تحقق العرف العام حين صدوره وهنا يجب حمله بمجرده عن القرينة عليه لما تقدم
وينبغي تقييد اطلاق كلام من تقدم اللغة بغير هذه الصورة الثاني ان يرد اللفظ وثبت التبادر في معنى من معانيه الحقيقية
اللغوية او العرفية واما هذه الصورة فمحل النزاع بين القوم بحيث قدم بعضهم اللغة على العرف الشائع لاستلزامه في حكم القسم
الرابع من اصالة تاخر الحادث في استعماله المعنى اللغوي وقد بنا انه فيه بان العمل بها يقتضي الظن والاصل الموجود لا يفيد
بنفسه الظن مع انه قد يتفق معارضته باستصحاب الحكم الشرعي ولو ادعى الاجماع على اصالة تقدم الحادث للاستصحاب بحجة
حجة من قدم العرف الاستقراء فان الغالب في العرف العام انه في الشرع لا اللغة ويؤيده ان الاول يستبعد استقرار
العرف العام بعد زمن النبي في الغالب انه كان ثابتا قبله الثاني انا لم نجد لما ذكروه عليه خطابا شرعيا ولا اطلاع الكتب الفقهية
فيحمل عن معناه اللغوي ويتوقف الحمل على ما يفهمه حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل يحمل بمجرد سماعه في التعميم على المفهوم عنده

وليس ذلك الا لان العرف مقدم عنده والا لكان الواجب الفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهم منه مشروطا بعدم المغير المتبادر بعدم النقل
الاتفاقي وقبل الفحص هو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف فلا يكون حمل
اللفظ على ما يفهم منه موقوفا على شرط اذ لا شرط حتى يجب الفحص عنه وعلى الجميع فنظر اما في الاول فلما مر في تزييفه واما في الثاني فلمنع
عدم وجوب الفحص عنه ولو سلم فصلوح مثله للحجية محل تامل واما في الثالث فلاحتمال ان يكون عدم الفحص لحصول العلم بالبناء على عدم النقل والا
لوجب الفحص قطعا لان الحمل على ما يفهم منه لا يكون الا بعد عدم تحقق اللغة المغايرة له حين الخطاب فكان مشروطا
بالعلم بعدمها قبل الفحص فيجب فتدبر **الرابع** ان يكون اللفظ موضوعا في العرف العام لمعنى ولكن للاشتقاق والوضع النوعي مقتضى
وضعه لاخر ولم يعلم باستعماله في اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي كما اذا فرضنا ان لفظ الضارب موضوع في العرف
العام للفرد ولكن الاشتقاق يقتضي ان يكون موضوعا للمعنى العام لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير الفرد ففيه ايضا الا
ترجيح العرف على الاشتقاق واما ان السبب للاشتباه في هذه المسئلة فذكر كلام المحقق نقله بعضهم قال بعد
الاشارة الى كثير من صور المسئلة وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة يختلف من كونها معاني
اصلية بائنة او مجازية او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات يختلف الحكم فيها من جهة الاتحاد مع العرف والمباينة
له ومن جهة التقدم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن جهة القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع
الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صحة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم العرف المعارض لوجوه الاول ان
المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ كذا كونه حقيقة فيه قبله اذ لا يبعد اللازم النقل المخالف للاصل الثاني لو
كان الوضع المتبدل في كلامهم وضعا جديدا ناسخا لوضع اخر لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع
المتبدل بعد وحكم عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة العرف الثالث ان
المعاني المذكورة في كتب اللغة لما باقية مستمرة واما المهجور فقليلة بالنسبة الى الجميل ولا ريب انه لا يطرد مع الكثرة الا
ان الغرض للسلف من تدوين اللغة وجمعها هو ان يكون الكتب الخالفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة
وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعنى المثبت
فيها هو الحقيقي المفهوم منها حال الصدور لخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتادى بذلك الخامس لو كان
هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه عليه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة
الشارع في مخاطباته ومحاوراته جارية على طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى المفروض مع كونه
المتبدل له ملتزما بالاقتصار على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بالعرفي
كما اتفق في حديث الاذكار فانه قال الخبر به المراد قوله الاكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا
والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد

الكيس

الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متكئا
فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في القاموس قوله اما انا فلا اكل
متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستلزمة لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا
غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل الى شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى وبعض من بعض الفقهاء الترجيح في ذلك بل
الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر لما مر في تحقيق المقام **اللفظ المستعمل في غير معناه**
بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا او ان احتمله وكان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا او ان احتمل معنيان
بحال في صيرورته دلالة اللفظ تارة نصا واخرى ظاهرا هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ لم يجز
استعماله في خلاف معناه او لم يستعمل كان نصا واذا استعمل كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمال قلة
وكثرة فكل لفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه كثيرا بل قد يصير سبيل الاجمال
اللفظ كالذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح لا يقال تقسيم اللفظ الى النص والظاهر غير وجيه لان التقسيم ان اعتبر بالنسبة
الى المتنافيين المتخاطبين في محل الخطاب فقاسد لان اللفظ ان تجرد عن القرينة فيه فهو نص في الحقيقة والا فهو نص في
المجاز في جميع الالفاظ في محل التخاطب قطعا وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين فهو ايضا فاسد اذ لا لفظ الا ويحتمل ان
يكون معه قرينة هذا وقد حكي عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة دعوى ان دلالة الالفاظ كلها ظنية لتوقفها على نقل اهل
اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز والتقديم والتاخير والناسخ ولا شيء من هذه المقدمات
كلها قطعية لا نا نقول هذا باطل فان غلبة الاستعمال في خلاف الظاهر قد تقوى احتمال الارادة المجازية في محل الخطاب وعدم
جواز الاستعمال فيه او عدم الاستعمال فيه قد يمنع من ارادة المجاز ولو لم يكن العلامة وجماعة الى وجوب النص والتغيب
بعد الاشارة الى ما هو الحق من الخلاف هذا ما في بعض اللغات في الفقه والنحو والصرف فسواترة النقل وعدم الاشتباه الذي
ذكروها قد يعلم من محكمات القرآن فيثبت القطع فاذا عرفت فاعلم ان الخطاب ان كان نصا فيجب العمل به الا اذا وجد
له معارض من عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان خبر واحد واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به
ايضا اتفاقا او وجد له معارض ما كان نصا او اظهر منه رجح المعارض وان كان مساويا وجب التوقف مع
والا وجب ترجيح ذلك الظاهر وما ذكرناه مأخوذ من طريقة الفقهاء الاصحاب والاخبار

تم الجزء الاول بحمد الله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد واله
الطيبين الطاهرين قد فرغ من تسويده
هذه المجلد الاول في يوم ...
[illegible]

الحمد لله رب العالمين والصلاة على أشرف بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين وبعد فهذا فهرست المجلد الثاني من كتابنا
الوسائل وهو مشتمل على مسائل فهرست المجلد الأول **وسيلة** في بيان وقوع المشترك في اللغة وفيها الإشارة إلى حال اللفظ المستعمل
في معنييه مع تعدد ... الحقيقة والمجاز **ب وسيلة** في بيان حكم استعمال المشترك في معانيه وفيها الإشارة إلى الحجة في أصالة
عدم الزيادة **ج وسيلة** في بيان عدم توقف صدق المشتق على بقاء مبدئه وفيها الإشارة إلى القاعدة الكلية فيما يتعلق بالاشتقاق
وإلى أن المشتق لا يدل على الدوام والاستمرار وإلى وجه إرجاع المطلق إلى العموم في أنه إذا قيل فلان حسن يفيد أنه
حسن في جميع الأحوال **د وسيلة** في بيان أن المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم وضعا وفيها الإشارة إلى القاعدة في تعيين
الفرق بين ما يدركه العقل وما يدركه النقل وإلى المواضع التي يستفاد من المفرد المعرف باللام العموم من غير جهة الوضع
وإلى الشرط لحمل المطلق على العموم وإلى أن الإطلاق ينصرف إلى الفرد الشائع وإلى الاشتباه في حمل المطلق على العموم
وإن كان له فرد شائع وإلى أن الاستقراء الغير حجة وإلى أن اللام الداخلة على النكرة للجنس وإلى دعوى الإجماع على لزوم
حمل اللفظ على ظاهره وإلى ما يقتضيه الأصل العقلي إذا تعلق التكليف بالحقائق **ه وسيلة** في بيان صيغة المشتق
إذا استعملت في الإنشاء أفادت الوجوب **و وسيلة** في بيان أنه إذا شك في اشتراط عبادة أو معاملة بشيء كان في الأصل مسألتها
الحكم بصحتها وفي بيان أنه إذا ثبت الشرط للعبادة وشك في تحققه في الخارج كان ذلك مستلزما للشك في المشروط أيضا وفيها
الإشارة إلى أنه إذا دار الأمر بين أن يضع لفظا لمعناه أفرادا كثيرة وبين أن يضع لفظا لمعنى أفراد قليلة
فلا يمكن الحكم بترجيح أحدهما بأصالة عدم زيادة الأوضاع وإلى الكلام في وجه تفريع القول بأن المفرد ... للعموم
ز وسيلة في بيان أن الأصل في الحيوان الطاهر الغير المأكول اللحم إذا ذكي الطهارة وجواز الانتفاع به وفيها الإشارة إلى
حكم الشك في التذكية **ح وسيلة** في أن لفظة من الاستفهامية تفيد العموم وفيها الإشارة إلى لزوم مطابقة الجواب للسؤال **ط وسيلة**
في بيان وقوع المجاز في اللغة والقرآن والسنة **ى وسيلة** في بيان حكم ما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته لعبادة وفيها الإشارة إلى أن الأصل
في العبادات والمعاملات الفساد وإلى أن عدم الدليل دليل العدم وإلى أن الأصل في الموضوعات الاشتباه وإلى التحقيق في مفهوم ألفاظ
المعاملات والتحقيق في مفهوم ألفاظ العبادات وأنها وضعت للأعم من الصحيح والفاسد وإلى أن النهي في العبادات لا يقتضي الصحة
وإلى أصل العدم الأزلي في صحة العبادات وإلى عدم جريان الاستصحاب في إثبات عدم زيادة الكيفية والكم والعرض والطول
في الوجود الخارجي وإلى أن الأصل الاستصحاب إذا ثبت تعلق شيء وشك في وجوبه **يا وسيلة** في بيان حكم تجزي الاجتهاد والحجية
نقل المتجزي **يب وسيلة** في أن المطلق إذا كان له فرد شائع وكان الحكم المعلق ثابتا للبعض الأفراد النادرة فلا يمنع ذلك
من حمله على الشائع ولا يقتضي حمله على الأعم من الشائع وغيره **يج وسيلة** في أن مجرد ذكر اللغوي المعنى في كتابه لا يدل على كونه
معنى حقيقيا **يد وسيلة** في أن الصلاة ... لا يصح لإثبات ... الصلاة **يه وسيلة** في أن ... المعصوم
المعصوم على ... **يو وسيلة** في أن ... شيء للعبادة أو معاملة ... عن ...

في ان

في أن الحج ... شرعا **يز وسيلة** في أن امتثال الأمر يقتضي الإجزاء **يح وسيلة** في بيان معنى لفظ النقد وفيها الإشارة إلى أن الأصل
في النقد إلى ... أو بين ... المعنى الأصلي **يط وسيلة** في أن الاطراد دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز **ك وسيلة** في أن إعمال اللفظ
في المسمى ... المجاز **كا وسيلة** في أن المجاز يعرف بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمع المسمى **كب وسيلة** في أن المجاز يعرف بالتزام
تقييده **كج وسيلة** في أن المجاز يعرف بتوقف إطلاقه على ... متعلقه بالأمر ... الاشتقاق ودليل المجازية **كد وسيلة**
في جواز التقييد بخبر الواحد عقلا وفيها الإشارة إلى التعريف بخبر الواحد بحسب الاصطلاح والتعريف ... الخبر ... لا يفيد
بانضمام القرائن **كه وسيلة** في أن المطلق والمقيد إذا وردا ... حمل المطلق على المقيد وفيها الإشارة إلى التعريف المطلق **كو وسيلة**
في أنه لا يجوز من الحكيم المخاطبة بما له ظاهر ويريد خلافه **كز وسيلة** في أنه لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وفيها الإشارة إلى ...
الخطاب **كح وسيلة** في بيان الحكم ... حقيقة ... إذا تعلق به النهي وفيها الإشارة إلى أن الأصل ... الشرعية
الشرعية ... حمل اللفظ الشرعي على المعنى الحقيقي ... باعتبار ... ثبوت الحقيقة الشرعية ... الخطاب
ل وسيلة في بيان حكم تعارض العرف العام **لا وسيلة** في بيان حكم اللفظ الذي له ... **لب وسيلة** في ...
كلام أهل اللغة **لج وسيلة** في بيان لزوم حمل الألفاظ على ... حمل على الحقيقة وإلى أن الألفاظ المستعملة في الشرع
في غير معانيها ... على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وأن
اللفظ إذا كان له حقيقة ... وحقيقة لغوية ... عند التعارض ... حمله على ... وجب
... وإلى أن الأمر والنهي ... حملهما على ... الاستحباب والكراهة وإلى أنه إذا ...
في ... وجب ... وإلا ... حمل اللفظ ... على الحقيقة ...
المجاز ... **لد وسيلة** في تواتر القراءات السبع وفيها الإشارة إلى ما يتفرع على القول بتواترها وإلى ما يتفرع
على القول بعدم تواترها وإلى جواز القراءة بكل منها على القول بعدم تواترها ... القراءة السبعة ... والحكم
غير القراءات السبع ... والآحاد والشاذ ... تواترها ...
وإلى الفرق بين القرآن والقراءات ... وإلى أن الاختلاف في القرآن ... الاختلاف
في الأحكام ... **له وسيلة** في حجية الإجماع المنقول ... خلاف ما ادعي عليه الإجماع **لو وسيلة**
في بيان شروط المجاز وفيها الإشارة إلى أن ... النقل ... المجاز ... علاقة المجاز وإلى أن المجاز لا يستلزم الحقيقة
لز وسيلة في بيان أنه ... حقيقة ... **لح وسيلة** في دفع توهم قطعية أخبار الكتب
الأربعة الكافي ... والاستبصار ... وفيها الإشارة إلى ... المعنى لفظ العلم
... وإلى ... الأخبار المذكورة في كتاب ... **لط وسيلة** في تحقيق
معنى لفظ النكاح **م وسيلة** في بيان ... **ما وسيلة** في بيان وقوع التأكيد في اللغة **مب وسيلة**

في ان الاطلاق لا يمكن الا في الافراد نادرة وبعد حكم بعضهم الى انه مشترك في الجميع **وسيلة** ومنها وقوع الترادف في اللغة وفيها
الاشارة الى وقوعه في الشرع والمراد التابع نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان ليس من المترادف والحق ان الحد ليس منه والا لكان
الموكد ليس منه **وسيلة** في بيان حكم اقامة احد المترادفين مقام الآخر **وسيلة** في افادة على العوامل روايته بعوامل ولها **وسيلة**
في حجية المرسل ومنها الاشارة الى رواية العدل لا تعديل بلا ... والاعتبار ... العين والحجية المرسل الذي عرفه روايته
الى المرسل الا حرفة والحجية المرسل الذي يكون مرسله من ائمة النقلة وان حجية الحديث الذي يكون راويه مرسلا الى
حال الحديث الذي يسند الى النبي ... والحجية حجية من مرسل الاخبار الى الاسناد حجية الرواية في بيان المرسل **وسيلة**
في بيان معنى التعلم وجمع مسائل اهل الجدل ... على التدريج — بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين **وسيلة** ذهب الاكثرون الى وقوع الاشتراك
في اللغة والحكي عن بعض القول بوجوبه وعن بعض امتناعه وعن بعض المصطلح العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة لا نا محكي
عن تغلب والابهري والبلخي من علماء الوقوع عقلا ومن بعض وجوبه عقلا ومنعه وقوعا فالحق الاول للنقل عن اهل اللغة قال
شيخ الطائفة في العدة في مقام تقسيم الكلام الى الفاظ المتفقة والضرب الثاني يفيد معان مختلفة وهي جميع الاسماء المشتركة
نحو قولنا قرء وجون وغير ذلك في الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف
حاد في لا يلتفت اليه لا اجماع من اهل اللغة خلافه وقال المحقق في المعارج واستقراء اللغة يحققه وقال مد ظله
انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وقال في المعالم الحق ان الاشتراك واقع في اللغة وقد احاله شرذمة وهو ضعيف
لا يلتفت اليه وقال   لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى
الاشتراك وقال الفيومي العين يقع بالاشتراك على اشياء مختلفة فمنها الباصرة وعين الماء وعين الشمس والعين الجارية
والعين الطليعة وعين الشيء وقال الابيض الاسود وقال ابن فارس العين تقلد ... جمع كثرة ... تقول في جمع القلة ثلاث اعين وخمسة
اعين جمعا ... قولهم بافعل وبافعال وبفعل الى ان قال ذهب جماعة الى ان جمع الثلاثة كثيرة
الى ان قال وقيل مشترك بين القليل وهذا اسم من حيث السماع الى ان قال ابن الخباز في جمع الثلاثة مشترك
بين القليل والكثير ويؤيد هذا القول قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات المراد ايام التشريق وهي ثلاثة
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ايام معدودات فهي كثيرة الى ان قال وهو الاسم اذا كان
ثلاثيا له صيغتا الجمعين فاما اذا كان رباعيا على الثلاثة نحو دراهم ودنانير او ثلاثيا والحق له الا جمع واحد نحو اسباب
وكتب فجمعه مشترك بين القليل والكثير لا يصيغه قد استعملت في الجمعين استعمال الواحد لا الانص على انه حقيقة في
احدهما مجازا في الآخر فلا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول بالاشتراك لان اللفظ اذا اطلق فيما اريد
نحو دراهم ودنانير فقد الذهن بحمله على القليل على الكثير حمله على الثلاثة او الكثرة وهذا من علامات الحقيقة

ولو كان في احدهما حقيقة وفي الآخر مجازا لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق انتهى واستدل بعض الاعلام على وجوده
بان من كان بعض الالفاظ عند الاطلاق لا يفهم منه جميع العلماء بكونه موضوعا للمعنى وهو لا يكون الا بالاشتراك اللفظي
او لان كل من سلم الجمع على الاصلي المشترك لتبادر المعنى المشترك ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر المعنى الحقيقي دون
المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان مشتركا لا على احدهما لا الآخر لتبادر المعنى الذي دون المتقابل عند اطلاق اللفظ
مشتركا بينهما وهو المحكي حجة النافين انه مع عدم القرينة يخل بالفهم فينافي الغرض في اصل اللغة ومعه تطويل
بلا طائل وضعف هذه الحجة ظاهر في الغاية **وسيلة** اعلم انه اختلف الاصوليون في استعمال المشترك في اكثر
من معنى على اقوال وقيل الحق في الاشتراك الذي لابد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون
على خمسة اوجه **الاول** ان يطلق مرتين مثلا ويراد في احدهما معنى وفي الاخرى المعنى المغاير للاول ولا نزاع في صحته
وكونه حقيقة كما في شرح الشرح وحواشي الابهري والباغنوي والشيرواني والمازندراني وفي شرح ح
شمس الدين محمد بن ابي القاسم الاصفهاني نفي الخلاف في صحته وقد يقال على القول بانه ظاهر في الجميع كما عن
الشافعي لم يلزم ان يكون مجازا لانه عنده انه كاللفظ العام ولذا قيل ان العام عنده على قسمين متفق الحقيقة
ومختلفها فكما ان استعمال العام في بعض معانيه مجاز كذلك استعمال المشترك في احد معانيه يلزم ان يكون مجازا
لكن قد يقال الراجح والظاهر في الجميع عند عدم القرينة على ارادة بعض المعاني الافراد لا يستلزم مجازية استعماله
في معنى فيما هو المراد بكونه كالعام كونه مثله في الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا مطلقا والا كان هو من الالفاظ
الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة **الثاني** ان يطلق مرة على احد المعنيين لا على التعيين عند
المتكلم بان يريد في الاطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل وليكن ثوبك جونا اي اما اسود او ابيض قال
في شرح الشرح ولم نجد في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما قيل انه كلام صاحب المفتاح من ان ذلك حقيقة
عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم ان الترديد جزء من مفهوم المشترك فاستعماله اذا اريد
ذلك منه من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره **الثالث** ان يطلق على المفهوم المشترك بين المعنيين بان
يراد بالعين مثلا في قوله انفجرت منه ما يسمى عينا وقال الباغنوي والشيرواني لا كلام في صحته وفي كونه مجازا والفرق بين
هذا وما نحن فيه ظاهر فان الاطلاق محمول على سبيل الترديد اللازم للارادة خصوص احد الفردين من نفس اللفظ
بخلاف هذا القسم فان الاطلاق فيه لا يقتضي ذلك لان المفروض ان المراد به نفس المعنى المشترك وهو في لا يصلح
للترديد بنفسه **الرابع** ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو اي الهيئة المتركبة منهما اجماعا الاولى في
الاطلاق واحد من المجموع المركب بينهما فيكون المجموع من حيث هو مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فالكل واحد قال
الباغنوي والفاضل المازندراني لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة له

لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويراد به في هذا الاطلاق كل واحد من المعاني بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذا وما تقدم هو الفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي فان
هذا من قبيل الثاني وما تقدم من قبيل الاول ولعل تقرير الفرق بينهما ان المتكلم في الثاني يقصد كل واحد واحد
قصدا اوليا بان يكون كلها مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وفي الاول انما يقصد المجموع من حيث هو
اوليا ويقصد كل واحد فيه لما هو مقصود ثانوي وايضا الاول يدل على كل واحد واحد بالدلالة التضمنية بخلاف
الثاني فانه يدل عليه بالدلالة المطابقية كما لا يخفى فاذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع هو هذا مسلك الاخير كما
يظهر من كلام الشيخ في شرح المختصر وشرحي العبري والاصفهاني على المنهاج ومن شرح الباغنوي والابهري والشيرواني
والمازندراني ومن صاحب الحاصل وكثير من الاصوليين ويظهر من العضدي انه لكن ربما يتوهم من بعض العبارات ان
النزاع في الكل المجموعي قال الاسنوي على الخلاف بين الشافعي وغيره في استعمال الالفاظ في كل معانيه انما هو في الكل
العددي كما قاله التفتازاني اي في كل فرد فرد وذلك بان يجعل بحيث يدل على كل منها اصولا مطابقيا كدلالة العشرة
على احادها لا الكل المجموعي اي يجعل كل واحد منها مدلولا مطابقيا على البدل ونقل الاصفهاني في شرح
المحصول انه راي في تصنيف لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكل
المجموعي فانهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام في هذه المسئلة
يقع في مقامين **المقام الاول** في انه هل يجوز استعمال المشترك لغة لو ورد به وانه والتحقيق تأويله الى الحمل على جميع
معانيه كما هو اللازم دون الطرح او لا يجوز فيجب الطرح ولم يلتفت في هذا المقام الى كونه حقيقة او مجازا فذ
ذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحب المعالم والبيضاوي والعبري وصاحب جمع الجوامع كما عن السبكي والقاضي
الباقلاني وعبد الجبار والجبائي والشافعي والرازي الى الاول وحكي عن ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي
وابي عبد الله البصري وابي حنيفة والفريد الحنبلي الثاني للاولين وجوه الاول المنع للاستعمال وهو اما الوضع كما
يدعيه بعض او العلاقة كما يدعيه آخرون وقد يمنع من كونهما صحيحين على الاطلاق لاحتمال اشتراط كون الاول
بعدم ارادة غيره من الوضع الاخر والثاني بعدم ارادة معنى مجازي آخر لا يقال الاصل الاشتراط لانا نقول الكثير
الاصوليين في المجاز من موضع نص اهل اللغة على الصحيح بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على
كونها مصححة على الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكنه يمنع من ابدائه يقتضيه ذلك اذ لا نص من اهل
اللغة عليه وحصرها يدل على ذلك والاستقراء في كلامهم لم يفد ايضا فاذن الاصل الانتفاء في نسبته
المجاز وقال ائمة العربية على القدر المتيقن لم يثبت محل البحث لمكان الخلاف وعدم الدليل على التجويز على انا
ندعي الدليل على عدم التجويز وهو عدم وجود لفظ مشترك في كلام العرب مستعمل في اكثر من معنى في اطلاق واحد

بطريق

بطريق الكل المجموعي او الافرادي لا مفردا ولا مثنى ولا مجموعا ولا مشتقا ولا منفيا ويشهد به عدم نقل اكثر
الاصوليين شاهدا على استعماله فيه من كلام العرب في مقابلة الخصم الذي يدعي المنع منه ولم يوجد الا الفقهاء
وجوده في لغتهم والا لما خفي عنهم وعدم الوجدان في لغتهم يستلزم كونه غلطا وهو المقتضي بعدم جواز الاستعمال
فيه لا المنع الشرعي والعقلي والوجدان يستلزم انه يبعد عادة كون الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو على سبيل
الندرة وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي قطعا بل المراد كونه على وفق
اللغة وانه استعمال صحيح لا كالاستعمال المجازي بلا علاقة الذي هو غلط قطعا والجواز بهذا المعنى لا يستدل عليه
الا بما يفيد كون الشيء صحيحا وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اهل اللغة المنقول منهم غالبا
واذا وجد شيء على صفة في كلامهم حكم بانه الاصل فيه واذا وقع على خلافها حكم بانه خلاف الاصل ولا يصار
اليه الا بقرينة ولكنها الوقائع كان من اللغة واما اذا لم يوجد خلافه اصلا حكم بانه غلط وهذا هو السر
في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة فاللازم الحكم بكون استعمال
المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثاله في اللغة العربية ويؤيد ما ذكرنا تصريح جمع من اهل العربية
كابن الحاجب والحاجبي والجوهري بالمنع من تثنية المشترك وجمعه باعتبار معانيه بان يراد من العينين عين الماء
وعين الشمس ويحتج عليه بذلك بما قال الزمخشري الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء واذن القول بالوقوع
وللحاجة الا الاستدلال عليه بالمنع لا سيما انه لو جاز استعمال المشترك في معنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض
انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال فيه في كل منهما ولو كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة انه لو تكثرت معاني هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد وضع استعماله
في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده وهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده ولا هذا
وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع
معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا ينهض لمنع
الاستعمال ولو مجازا ولذا جعل العلامة في النهاية دليلا على المنع حقيقة والوجه عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا
ما ذكره صاحب المعالم فقال بعد الاشارة الى ما تقدم ذكره حجة المانع مطلقا والجواب انه انما يتم القطعية الا ان نفس
معنى الانفراد في كل واحد منفردا وغايته ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما مستقلين فاذا استعمل في المجموع
لم يكن مستقلا في مفهومه فرجع البحث الى التسمية لان استعمال الاول مفهوم مستقل لا ان استعمال الاستعمال الاول ذلك
تأمل جيدا هذا وقد يمنع من نهوض هذا الدليل على منع الاستعمال الحقيقي بناء على كون النزاع في الاستعمال بطريق
الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزءا للموضوع له فتدبر كيف كان فلا ينفع العدول عن التمسك بالمنع الى الاستدلال

الى القول بجوازه كما ان اللهم الا ان يرجح بعض الكلام اليه لان النقل الحاصل من الشهرة بصحة الاستعمال الجملة اقوى من النقل
الحاصل من الاستقراء بعد بها ادوجع هذا العدم الوجدان ومرجع الاول الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة
شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي وقد يدعى عدم الخلاف في صحة الاستعمال الامكان تنزيل كلام المطلقين المنع
على المنع على طريق الحقيقة كما يظهر من الدليل المنسوب اليهم بل صرح العضدي بذلك ويظهر من الشيخ بهاء الدين وكذا يمكن
حمل كلام من ادعى المنع لغة كما في المعالم وعن ابي الحسين البصري والغزالي عليه ايضا لكلام من ادعى المنع ارادة ولغة
كابي عبد الله وابي هاشم فيما حكى عنهما او يرمى اليه ما ذكر بالكلام العضدي فانه قال المانعون اختلفوا فمنهم من منع الاستعمال
العقلي الذي اهماله وامتنعه ومنهم من منع لان الافهام يوضع للجميع فهم لا يجوزون الاطلاق بطريق الحقيقة دون
المجاز والنية فيذهب اكثر المتاخرين انتهى وينبغي الا ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما تتجه على تقدير
الحقيقة بناء على جزئية الوحدة في الموضوع له لا مطلقا وبالجملة لم نجد من جماعة القوم منع الاستعمال ولو مجازا او لم
يعرف ليل عقلا لاسكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظة واحدة كما يراد من لفظ النفي بالحيوانات جميع افرادها فتمر
ولا نقل عن اهل اللغة بعد تطابق الشهرة بدلا على جوازه ويؤيدها اساله لا يحتاج بعد تحقق الوضع او العلاقة الى ما
قاله الموضح عن ابان انه لم يستعد ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ابوك ولا تطأ من وطئه
ويقال للمحسن امرأتك فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به الصنفين في الحال الواحدة
فاجوز منه ان يريد منه المختلفين انتهى فان لو الخبر او دليل الرواية بحمل المشترك على جميع معانيه اهي الاولى دون
المطرح اللازم على تقدير المنع من استعماله في معانيه نعم لو دار الامر بعينه بين احد الامور المحتاجة للاصل المشهور في
كالتخصيص والنقل والاضمار والنسخ كان الاخير اولى لانه اغلب في عامر استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرنا من
كون الشهرة حجة مبنيا على اصالة التحجية كالظن وقد يمنع منها ومع هذا فقد بينا فيما من تحقيق الشهرة والمسألة مشكلة
واما السؤال الى ابي عبد الله البصري فيما حكى عنه على المنع من ارادة المعنيين من لفظ بان الواحد منا اذا رجع الى
نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو شاء ذلك في الله تعالى ساغ فينا وهذا يستحيل كما يستحيل
ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه بمنع المنع من الاستحالة وببطلان القياس ووجود
الفارق وهو اعادة التحقيق في نفس وجه المجوز وحاصلها انه لو قدرنا عدم التكلم بلفظ المشترك لم يمتنع الجمع بين
ارادة هذا المعنى وارادة هذا المعنى فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا المقام الثاني ان الاستعمال على فرض
صحته هل يكون حقيقة او مجازا الخلاف فيه الاصوليون فاطلق العلامة في تهذيبه واطلق غيره حقيقته وعن بعض
الثاني فيما اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف ان كان دليله ما اشتهر من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غايته انما
يتبين ذلك في افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام فيه وانما الكلام في تعلق النفي الماهيات المتعددة والمعا

المخاطبة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا ان النفي انما هو المعنى المستفاد من الاثبات فاذا
لم يكن متعددا لم يكن في النفي وان كان دليله غير ما ذكر فيطالب به وتحقيقه حجة صاحب المعالم الى التفصيل
بين ما اذا كان مفردا فالاول وتثنية وجمعا فالثاني وعن الحاجبي بما يقتضي الاول واحتج صاحب المعالم على
المجاز في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الكل او الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير
اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الجزء والكل تجوز فيكون مجازا قال
فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في الكل المعنيين بان يراد في اطلاق واحد هذا وذاك
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه لنا الكل ليس
كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان الكل تركيبا حقيقيا وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر وغير ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ثم يستعمل في مجموعها فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم لورود
ما ذكر بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء كما اشتهر في عكسه فلا اشكال واحتج على حقيقته في التثنية
والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فالتعدد المعتبر فيهما الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه
يقال زيدان وزيدون وما اشبههما مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاول بعضهم بالمسمى بعيد وتحكم انه
يجوز ارادة المتعدد من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق
الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من النهاية اختيار هذا فانه قال الجمع بعد الافراد وكما جاز ان يراد
بالجمع الافراد بان يراد بالاول العلم وبالثاني الحيض فكذا مع الجمع واما ثانيا فلان الجمع لا يستدعي اتحاد
افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت عين الذهب وعين الشمس وعين الركبة وعين الماء وصح ان تقول رايت
عيونا وكذا يجمع الاعلام المفيدة للاشخاص المختلفة انتهى وفي كلمات المحققين نظر اما الاول فلان الحال
ذكره صاحب المعالم وقد منع سيبويه احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعي سبق جماعة على ما هو مذهب الثاني فيه
على انه لو سلم احدهما لا يطلق التوضيح وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا انتهى ويؤيده نص على الا
الاول وكثير من شراح المختصر بعدم تحقق التبادر فيه لسداده وقد اشار اليه ما ذكره ابن الابهري فقال ان المعنى
المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما الا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم هو
كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون

حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل عن القاضي والمعتزلة انتهى وثانيا لان الحق ان الثابت هو وضع اللفظ
للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه فالاصل عدمه كما صرح به بعض وقد ادعى جماعة منهم المحقق
التفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين والفاضل الميرزاجان والمحقق الشريف ان الوحدة ليست جزءا
مما وضع له الموضوع هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شأن الماهية لا بشرط شيء فيتحقق
احدهما مع الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فانه
يطلق ويراد به معنى واحد واخرى يطلق ويراد به كلاهما فالانفراد والاجتماع انما هما بالاستعمال لا الوضع ولا فرق
في هذا بين تعدد الوضع واتحاده وعلى الثاني بين ذهول الواضع عن الوضع الاول وعدمه فعلى هذا يكون الاستعمال
في جميع معانيه حقيقة ولا ساتر اليه وثالثا لانه انما لكون تبادر المعنى الواحد من اللفظ المشترك باعتبار
غلبة ارادته منفردا لا باعتبار الوضع دون مجاز عن الاول بان ليس المقصود تبادر الوحدة تبادر مفهوم احدهما
بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه ان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال الباغنوي بعد الاشارة
الى الكلام الايراد انه خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال والعلم وفهمه على انه مراد من اللفظ في اللفظ مستعمل
فيه اذ لو اكتفى يحصل فهم المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعلام بالقياس
الى الكل فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله يفهم ان المشترك اه انما يصح اذا
اريد بالفهم بحيث والخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا سمع اه انما يصح بمجرد الانتقال
دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر في محل النزاع التمسك بالاصل متى غير صحيح اما اولا فلان المعتبر
في باب الالفاظ كون الدليل مفيدا للظن ولا شك ان هذا الاصل لا يفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة انما يتمسك بها
فيما اذا اتفق المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه
لمعنى اخر فان الاصل عدم الزيادة وكما اذا اتفقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول اخر فيها
فان الاصل عدم الزيادة واما اذا لم يتفقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي
الوضع للماهية المركبة من قيد الوحدة والاخر للماهية المطلقة فليسا متفقين في الاخرى نعم المدعي الوضع
للماهية المركبة من قيد الوحدة يعترف بكون الماهية لها دخل في الموضوع له ومعلوم ان هذا
المقدار لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان واخر للحيوان الناطق ان يحكم
بالاصل وضعه للحيوان المطلق لان الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة الزيادة الى اصالة
عدم الحذف ومعلوم عدم جريانها هنا فلم يمكن التمسك باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له ولو تمسك بدليل
على ان الاصل في الوضع ان يكون للماهية المطلقة وادعى استثناء خصوص المسئلة عن حكم الاصل فيحتاج الى دليل ولكنه

ممنوع

ممنوع ويمكن التامل بان الاصل ان يكون التبادر ناشيا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة جزءا من مفهوم
بحيث يدل عليه التضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات الشيء
للشيء ونفيه عن غيره فعلى هذا وضع اللفظ للمعنى يحقق النفي عن الغير ولا اقل من ارادة المعنى الموضوع له
وهو معنى الوحدة قلت لو سلم هذا فغايته الدلالة على ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع له اللفظ
فما يستعمل في الموضوع له لا الوضع نعم يلزم في الاستعمال فيه المخالفة للارادة الواضع لانه اراد ضمن عدم ارادة الغير
لكن اي دليل يدل على ان هذه المخالفة توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة فيه لا يبقى كافيه بكونه على عدم مدخلية
الوحدة في الموضوع له والحاصل ان اللفظ وضع لمعنى مفرد لا انه قيد الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابل التثنية و
الجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد به ان الاولى لا تزول باستعماله في جميع المعاني قطعا والخصم معترف
بل انه يجوز استعمال المفرد في معانيه مجازا خلاف التثنية والجمع بخروجها عن الوحدة المستفادة من التنكير
فاذا القول بجواز الاستعمال الحقيقي في جميع معانيه وجيه لكنه يحتاج الى قرينة لما سنبينه في المقام الثالث وعلى
هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه الا في الاحتمال
فيما اذا دار الامر في الرواية بين حمل اللفظ المشترك على معانيه وبين التجوز في لفظ اخر او التخصيص او الاضمار فانه
على القول بكونه حقيقة يكون الاول ارجح له ولكن الامر بين الحقيقة والمجاز [illegible]
كل حقيقة على المرجوحية واما الحجة الثانية فلان قوله والظاهر اه ان كان وجهه نص اهل اللغة فيمنعه كيف وقال
الاسنوي والفخر بانه في تثنية المشترك وجمعه ومن هنا صرح ابن مالك انه يجوز تثنية الاسم المشترك وجمعه
الرازي لما نص النحاة ان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
التعدد افاداه والا فلا وان كان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة القياس هنا ولكن يمنع من الحكم في المقيس
عليه فيمكن كون التاويل بالمسمى وقضية الاخير عن اشكال اذ لا يتوقف عن المفهوم عن المقام الثالث وانه على تقدير
جواز الاستعمال في جميع المعاني هل يحتاج حال ارادتها الى قرينة او هو ظاهر فيه عند الاطلاق فيجب الحمل عليها مع
عدم القرينة اختلف فيه الاصوليون فصرح جماعة كالفاضلين والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق
كما عن القاضي احد النقلين وهو في انه على القول بالمجازية واما على القول بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى
الواحد من المشترك فيلحق به موضع الشك وحينئذ لم يكن متعينا اللفظ لهما لوضعها فيحمل على الاجمال وذكر
الشارح سلطان المحققين نقلا عن الاصحاب ان القول بعدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لكن بقي الكلام في ان الوحدة
وان لم تكن داخلة في المستعمل فيه لكنها غالبية في الاستعمال بحيث يتبادر من الاستعمال الافرادي والظاهر ان
هذا كان مباهيه ثمرة الخلاف حين الاستعمال اذ ان كان منحصرا فيه مجرد ذلك المجاز الى التعدد

عن الشافعي والغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند الاطلاق لوجوه الاول
ان الدليل يوجب حمل الالفاظ على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على احد معين او على واحد
واحد غير معين والثلثة كلها باطلة فتعين الاول اما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن
الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة
غيره فالمفروض عدمه وان كان لا لسبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال
وهو بعيد عن حال الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بالاعم الاغلب فيه ولا نصير للبيان فتعين الحمل
على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال ائتني بعين واتى بجميع معانيه حصل القطع بالخروج عن العهدة
والامتثال لا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الآيات الشريفة منها قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي الآية فان المراد من الصلوة الرحمة وهي صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة ولا
يجوز ان يراد منه احد المعنيين لانه يلزم ان يكون احد المتعاطفين بلا خبر ولا يجوز ان يشترك الى احد المعنيين قطعا
ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس الخضوع والانقياد وهو يتحد مع السجود في جميع ما اسند اليه في الآية ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض معا فان المجتهد يتعبد بكل واحد منهما بدلا عن الآخر مشروطا
باداء اجتهاده اليه الخامس قول سيبويه ان قول الانسان للغير الويل له دعاء وخبر فهو في الجميع نظرا الى الدلالة
فالمنع منه مكابرة حتى يحصل المقام اذ لا دليل عليه من جانب الاصل خلافه ولا عقلا ولا عرفا على انه مبني على
على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني فللزوم الحمل على واحد غير معين
قولكم يلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشرع قلنا اي بعد فيه اذا اقتضت مصلحة على انه لابد منه على القول بامتناع
الاستعمال في المعاني الحقيقية وقولكم البيان او قلنا ان الغالب عدم استعمال المشترك في معانيه ثم ان
حمل البيان على ارادة الجميع ممنوع لامكانه بارادة المعنى المشترك مجازا فان قلت الاصل عدم المجاز قلت الاصل
عدم استعمال المشترك في معانيه فاذا تحقق ان المشترك عند الاطلاق مجمل بالنسبة الى معانيه يكون نظير ما في
النهاية ان الاكثر صار الى الحمل على جميع المعاني فانه قال اذا ورد لفظ من الشارع يحتمل حمله على ما يفيد معنيين
وحمله على ما يفيد معنى واحد قال الغزالي وجماعة انه يحمل التردد بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الاكثر
انه يحمل على ما هو الظاهر فيما يفيد معنيين لان الكلام انما وضع للافادة فحمل كلام الشارع في الظاهر على ما يفيد معنيين
اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كالدائر بين ما يفيد وبين ما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد
لان المعنى الثاني مما ينضم الى اللفظ زيادة ثم اجاب على الوجه الاول بحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه اللائق

هذا الترجيح

هذا الترجيح معارض بترجيح آخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هي للافادة لمعنى فيحمل بخلاف
المعنيين وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانه لا يجب اعتقاد الترجيح
بما ذكرناه لان القول بالتساوي يلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الا ان يقوم دليل خارجي
وهو خلاف الاصل فلابد من الترجيح واما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحد وهو باطل لعدم القائل به او الآخر
وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة بالترجيح ولم يجيء بل هو اثبات اولوية الحمل على معنى المشترك انتهى
قلت وفيما ذكره نظر لا يخفى واما الثالث فلانه لا دليل على كون اللفظ ظاهرا في الدلالة على ارادة الجميع الذي
هو المقصود في المقام لانه اذا تعلق الحكم بالجميع فلا فائدة في البحث في انه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط
لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما يطلق مجردا عن القرينة سواء كان
في مقام الطلب او الاخبار دون ما اذا كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب فانه
لو كان من ظاهر اللفظ لحصل التعارض لو دل دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا
فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع من دلالة الآيات المذكورة على محل البحث اما الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة
مشتركا بين المعنيين ولو سلم نمنع ارادتهما معا من لفظ واحد في الآية الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر
اللفظ دون القرينة اما الاول فلظهور ثبوت الحقيقة الشرعية قبل نزول الآية الشريفة واما على القول
بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا في غيره لانه خير من الاشتراك
ودعوى الاشتراك فيهما بين المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ارادة من الصلوة مفهوما كليا
يصدق على المعطوف عليه والمعطوف وهو التعظيم واظهار الشرف كما صرح به الطبرسي والبيضاوي واشار اليه
الفيروزآبادي والفيومي وايضا يحتمل اضمار الفعل قبل العطف كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
فان التقدير نحن بما عندنا راضون وعلى هذا اريد المعنيان من لفظين احدهما مقدر والآخر ملفوظ
اتفاقا كما قال العضدي لا يقال ان هذين الاحتمالين مدفوعان باصالة عدم المجاز والاضمار ويتعين دفع الثاني
اضمار الفعل ليس بمتعين لان الفعل المذكور لا يصلح للتعبير عن الخبر لانا نقول
الاصلان معارضان باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعنى الموافق في اللفظ دون
المعنى هذا وقد يدعى لزوم الاضمار لانه لولاه للزم العطف على اسم ان قبل مضي الخبر ولم يرض به البصريون
لتوارد العاملين على معمول واحد وهو باطل باجماع الائمة لان عوامل النحو كالمؤثرات الحقيقية عندهم والاثر الواحد
لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التأثير كما بين في الاصول لانه يقتضي استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيلزم من احتياجه
اليهما استغنائه عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على نصبه عطفا على المحل فلا هنا

الوجه لكن قال في المعالم وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم ثم انه على تقدير عدم الاضمار يكفي
ان يقال المسلمون في التقدير مكرر لانه صفة جمع فتم واما الثالث فلوجود القرينة وهو ما تقدم اليه الاشارة
وان منع مركونها قرينة منعنا امر الاستعمال في جميع المعاني واما الاية الثانية فلانه من كون السجود مشتركا بين المعنيين
المتغايرين بل هو حقيقة في وضع الجبهة لتبادره وصحة السلب عن غيره سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق
الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع ما ذكر في الاية ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني
فيهم لا يجوز زيادة فيهم او ليقابل به قوله تعم وكثير حق عليه العذاب تنبيها على ان يتهم اخس من الدواب و
والنبات والجماد وعيها اليه اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس في نفي المحذوف المذكور كما في الاية الثالثة
وربما قيل بان حرف العطف بمنزلة تكرير العامل فيكون ارادة المعاني من الالفاظ المختلفة بل قد حكي عليه اتفاق
النحاة ورده البيضاوي بالمنع منه قال الاعلى فرض التسليم هو بمنزلة بعينه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه
اذ قيل ان للسجود معاني سلمنا ارادة جميع معانيه لكنها للقرينة ولو منع منها منعنا اصل الاستعمال والنهي واما
الاية الثالثة فالمنع من ارادة المعنيين منها مطلقا او من ظاهر اللفظ وحكي عن ابن هاشم انه ادعى انه لا يتكلم
بالاية الشريفة من ذي عن وان لم يثبت في المصحف واما الخامس فلاحتمال ان يكون قصد سيبويه الوضع للمعنيين لا
لزوم ارادتهما معا   اعلم ان استعمال المشتق نحو الضارب والمضروب والمعلوم والحسن وافعل من زيد
لا يدل على شيء من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال للوضع بان يكون الزمان جزءا من مدلوله
الحقيقي كالزمان جزءا من مدلول الفعل الحقيقي ولا التزاما عقليا بان يكون موضوعة لذات مخصوصة مقيد نسبتها
الى احد تلك الثلثة بالكون في احد الازمنة كلفظ الغد الموضوع لعدم من الشيء مخصوص من امثاله لدلا
البتة بل يدل على البتة التزاما عقليا للوضع الان البتة لا يمكن ان يكون جزءا لما وضع له لفظ الغد اما عدم الدلالة
على الزمان المستقبل فموضع وفاق على الفظ المصرح به في كلام جماعة من الاصوليين كالعضدي والبيضاوي و
الاسنوي وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل كقولهم انك ميت مجاز اتفاقا او لو
دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وربما حكي بعض متأخري المتأخرين عن صاحب
الكوكب الدري دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم
الفاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية قد نفعت مع احتمال صيرورة لفظ
اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم في غير معناه الاصلي وهو ما سيأتي اليه الاشارة وبالجملة لا اشكال في ضعفه
وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص فعلى ابقه فموضع وفاق اذ للاسنوي ولبس في مسئلة
المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدأ في الحال والثاني انه موضوع للذات التي

تلبست بالمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او في الماضي وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح
واما على الثاني فلان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا و
اما عدم الدلالة على زمان الحال بالوجه الاول فالظاهر انه ايضا موضع وفاق اما من القائلين بالدلالة على المعنى
الاعم من الماضي والحال فواضح واما من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر ان مرادهم انه يدل عليه بالوجه
الثاني دون الاول لان الظاهر من عبائر النحاة في تعريفهم الاسم والفعل بما لم يقترن باحد الازمنة الثلثة كما في
الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزءا له ومع هذا فقد صرح
نجم الائمة بذلك فقال الغرض ان حد الفعل وهو ما دل على معنى مقترن باحد الازمنة الثلثة اي على معنى واقع
في احد الازمنة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون
الظرف والمظروف مدلول لفظ واحد بالوضع الاصلي فيخرج عن حد الفعل الان فانه ويخرج ايضا اسم الفاعل
واسم المفعول عند عملهما لانهما وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا انه ليس
ذلك الزمان مدلولا لهما بل العامل لا مدلولهما وضعا انتهى ويوجد في كلام القائلين بالدلالة على الحال
بحيثية الزمان للمشتق والدلالة على الحال لا يصح حملها على الوضع لا منا لكونها بالالتزام والعقلية
كدلالة العمى على البصر فلا ذم في حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال على الدلالة بغير الوضع لان الاصل
عدم التعارض بين كلامي ائمة الفنين على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال
ظاهرة في اعتبار الزمان في نفس المفهوم كان اللازم تنزيلها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة اظهر دلالة
في نفي اعتباره بل لا يبعد دعوى صراحتها فلا زم حمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير
وارجاع الدلالة عليه بالوجه الاول فاسد جدا لان جعلهم تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه
عندهم يدل على الزمان وضعا بالوضع شاهد على ما ذكرنا وانما وجب القرينة الى ما قررناه من الاصل
لانه مع الاصل المذكور اذ مرجعه الى المسألة الكلامية بين المذهبين ولا دليل عليه الا التلازم اما عقلي
او عادي وكلاهما منتف ها هنا اما الاول فلانه لا امتناع ان يذهب فريق الى امر دون الاخر خلافه
واما الثاني فلانه خالفه فريقين في امر غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلما لو تحصيل الاتفاق
والجمع بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافه او يكون عباراتهم
اضعف دلالة مما ذكرت مع ان اصل الاتحاد في المذهب في ذلك معلوم الفساد لحد سير العلماء ولذا
احتمل الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصوليين في المقام ومع هذا فلو قلنا بان القائلين
بالحال التزموا عدم الدلالة عليه بالخصوصية لئلا يعارض كلام النحاة يلزم ارتفاع كلام علماء

البيان فلهم ثالراى اعلم انما حكى بان المشتق لا يفيد التغيير بل هو للازمنة الثلاثة والاصل عدم المغايرة ايضا وحينئذ
تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين لسلامته عن المعارض لانا نقول مستندنا
فى الاصل المذكور هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول المفيدة للظن بحيث يوجب صرف ظاهر
كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بل ربما يحصل من هذه الغلبة العلم العادى بذلك
وهذه الغلبة حينئذ لتحققت افادة الظن ويكفى معه دعوى الاتفاق الذى هو دليل قطعى نعم يمكن
دعوى ظهور الاتفاق ولهذا استقرب بعض المتاخرين ما احتمله الفاضل الجليل فقال انما ادعاه المحشى الفاضل
من جواز مغايرة مذهب العربية للاصول لا يخلو عن غرابة لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة فى هذا المقام بكلام
اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق بما ذكرنا يشترط فى دعوى العلم بدوام
يمنع ثبوت الغلبة فى جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة على الحال
لا محالة لان معقولهم على الظاهر انه لا يدل عليه بشىء من الوجهين السابقين كما عليه اكثر الاصوليين لا انه
لا يدل عليه بطريق القيدية وان جاز الدلالة عليه بطريق الجزئية فيتحقق اصالة عدم معارضته من مذهب
المذكورين سليمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهى الدلالة بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فاذا
الظاهر ان محل النزاع فى الدلالة المشتق على الحال الدلالة بطريق القيدية لا الجزئية لاتفاق الكل كما عرفت على
عدم دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلناه فى صدر البحث
تمسكا بكلام النحاة ولا يعارضه مذهب المخالف لترجيح الاول بالظهور فى عبائرهم فى الدلالة على ذلك وفى افقه
لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وبما ثبت انه من الادلة الدالة على ان المشتق موضوع للمعنى الشامل الحال
والماضى المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا الماضى ولا الحال لا بالجزئية ولا بالقيدية واما عدم دلالته
على زمان الحال بالقيدية فهو اختيار العلامة فى المبادى والنهاية والسيد عميد الدين فى منية اللبيب والشهيد
فى ذكرى والمحقق الثانى فى جامع المقاصد والفاضل البهائى فى زبدة كما عن ابن سينا ومن تبعه من الحكماء وعن القاضى
والشافعى وتابعيه وابى هاشم فى احد النقلين وعزاه السيد عميد الدين فى المنية والشهيد الثانى فى ظ الروض والتمهيد
وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه الاول ايضا الى المعتزلة وفى المبادى الى العلامة انه مذهب اكثر المحققين
فى المطول انه مذهب الاكثر وذهب البيضاوى فى المنهاج الى انه لا يدل على الحال بل يطلق على الذى انقضى عنه المبدأ
فى الزمان الماضى كالحال وهو المحكى عن الرازى والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع لذات التى
تحقق تلبسها بالمبدأ سواء كانت فى الحال متلبسة به او انقضى عنها التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون
الموضوع له مفهوما كليا وقد ... صورة بين الزمانين الحال والماضى فاذا استعمل فيهما كان حقيقة فى

ومجازا فى

ومجازا فى الذى كما هو شأن استعمال الكلى فى افراده او موضوع لذات خاصة وهى التى صدر عنها المبدأ ولم يزل عنها فيكون الموضوع له
فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلى فاذا استعمل فيه او فى الفرد الاخر كان مجازا ويظهر الثمرة فيما اذا قال
الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من انقضى عنه صفة العلم مطلقا فاذا كان شخصان احدهما لم يزل عنه
صفة العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لانه يتحقق فيهما ذلك المفهوم الكلى وعلى الثانى لا يجب اكرام
من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع له فيحتاج فى حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قال زيد كريم او رايت
كريما فانه على الاول تكون العبارة مجملة فى دلالتها على اتصاف الذات بالمبدأ فى الحال او الماضى كما ان قوله
زيد انسان مجمل فى دلالته على كونه انسانا طويلا او قصيرا ولا كذلك على الثانى فانها تكون ظاهرة فى الدلالة
على اتصافها به وعدم مفارقة الصفة عنها للاولين وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الا
الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلما بيناه سابقا الثانى دعوى جماعة اجماع الامامية عليه والاجماع المنقول
بخبر الواحد حجة وقد شرحناه الثالث صحة تقسيم الضارب الى المتصف بالضرب فى الحال وفى الماضى فتقول ضارب
ولذى انقسم الى قسمين منهم من هو مشتغل بالضرب ومنهم من انقضى عنه الضرب وكذا تقول فى مضروب ومولود ومعلم والآكل
ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوى الرابع تقييد نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب امس وضارب
الان وهو نص دليله ولا يقدح فيه قولهم ضارب عند القيام القاطع على كونه الخامس ان نحو الضارب استعمل
فيمن انقضى عنه المبدأ وفيمن لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل فى اللفظ المستعمل فى معنيين يكون بينهما
مفهوم كلى قريب ان يكون حقيقة فيه اما الاستعمال فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل قد صرح بعض
بالاجماع على الاستعمال فى الماضى واما مقتضى الاصل فلما بيناه وقد يقال عليه ان الاصل المذكور
مسلم فيما اذا علم بالاستعمال فى المفهوم الكلى كاستعمال الكلى فى افراده واما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك به كما
بيناه ايضا ويكفى انما يحتاج التمسك به حيث لم يثبت كونه حقيقة فى احدها بالخصوص واما معه فلا لدوران
الامر بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك سيما ... كما هو المشهور بين القوم
وحمل البحث من المشتق الاخير للاتفاق الظاهر المصرح به فى كلام كثير على انه حقيقة فى الحال او لا ذهب جماعة من
المحققين الى ان الاصل فى مسئلة المشتق مع القائلين بالوضع للحال ثم لو قيل بمقالة المرتضى من كون الاصل فى الاستعمال
الحقيقة اللازم منه ترجيح الاشتراك على المجاز حيث تعارضا اتجه عدم كون الاصل مع القائلين بالوضع
للماضى ايضا وعلى هذا فيبطل ما عدا الوجهين الاولين وقد يجاب بان الظاهر من الاصوليين انه مذهب
الاشتراك اللفظى وان كان هو المتراءى فى بادى النظر من كلمات بعضهم كالبهائى والمحقق الجواد فى العقد
والتحقيق ولا يرد ... فالاولى ان يستدل ... للتقييد ... الاستقبال بالاتفاق والثانى

ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل فالمطلق على كل واحد
منها ان لا يكون فيه الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل الحقيقة قد تخلف عنه في اطلاقه على سيفعل المانع وهو الاجماع فيبقى
الاصل سالما فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق في كل منهما حقيقة وفيما استدل به الخصم
على مجازيته مردود في الاصل سالما وقال الثالث النافون للاشتراط قالوا اولا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب
امس فالاطلاق اصله الحقيقة وقال الاخيرون نحو ما قاله البهائي وذكر المعالم على الجانبين ما قلناه قال العلامة
في النهاية والمبادي استدل على اختياره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه قال من انقضى منه الضرب
يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب في هويته وستمان بين الحال والماضي فانه قابل للقسمة ومورد
مشترك بين اقسامه وقد استدل لما ذكره جمع في اختيارهم مذهب صح الشيخ عميد الدين بان ما ذكره مما احتج
القائلون بكونه حقيقة في الماضي فانه لا يلائم ظاهر صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق
وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا للجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها اربعة
الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب اعم من حصوله في الحال او الماضي
انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه ويصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة
وان سوق انه ليس يصدق في الحال الا ... الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه ...
وما يعتضد به ما ذكرناه عدم استدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك الا انه ... اكثر القائلين بكونه حقيقة في الحال
بالجملة لا اشكال ولا شبهة ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي
هو المعنى الحقيقي ومنه يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال ... على كونه في الحال حقيقة
خصم الاشاعرة من القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي انما قصد كونه من افراد الحقيقة لان اللفظ موضوع
للاعم من الخصوصين وكلام البهائي وما شابهه ان كان مشعرا بذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا فلا
في هذه الحجة من هذه الجهة ثم انه يستشكل فيها من وجهين الاول ما اشير اليه سابقا من عدم معلومية الاستعمال
في المعنى الاعم الثاني النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامرين وقد يجاب عن
الاول بانه ... كلام القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيه للتبادر ... استعماله
بانه حقيقة في الحال فهو وعن الثاني بان ... الاصل وان كان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه الثاني
انه جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق
الذي يطلق باعتبار الماضي ولحين ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ سبيل عادة الاتفاق على الاطلاق المجازي
ونوقش بما قررنا اولا بانه لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة للاجماع النحاة على اطلاق اسم

الفاعل

الفاعل عليه فان قلت نحن نمنع ذلك لو لا الاجماع على كونه مجازا في الاستقبال قلت لا يمكن دعوى ... مع ظهور
عبارة النحاة في كونه حقيقة في الاستقبال ايضا وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم ليس ... في المسئلة
فرقه من المخالفين ولعل اتفاق العرف يتجه على الفرقة ... وثالثا بان كون اسم الفاعل حقيقة
في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي لا يستلزم ان يكون الضارب في هذا المعنى حقيقة وفيه اشارة الى هذا التفتازاني
فما اعترضنا على الحجة فيه بحث لان اسم الفاعل في الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام في جميع المشتقات
يختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق على كونه
مجازا في المستقبل وهو ظاهر ... فيدفع به ذلك الظهور واما عن الثاني فبانه حجة عند الخصوم كما يظهر من كلمات
المستدلين به والمجيبين عنه انهم لم يجيبوا عنه بعدم حجيته بل بغيره على انه قد يثبت بذلك في الاحكام الى اهل اللغة
المخرجين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك ان كان باعتبار المعنى التركيبي نعم لا يستلزم به للنقل والاصل
واما عن الرابع فبان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو تمت تنهض
الحجة فلا اولوية التاييد السابع ان المشتق لو كان حقيقة في الذوات المتلبسة بالمبدأ في الحال لكان اطلاق
المؤمن على النائم والغافل مجازا لعدم تلبسهما بالايمان حالة النوم والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح
او عن التصديق او عنهما وعلى اي تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالي باطل للاجماع على ان المؤمن
لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم وغافل وقد يقال عليه انه يمنع بطلان
التالي والاجماع على كون النائم والغافل بحكم المؤمنين كما يعتضد باعتبار انه ... عن الاطلاقات الواردة
في بيان حكم المؤمنين كذا حقيقا باعتبار مشاركتهما الحكم وان لم يشملهما اللفظ الا اطلاقا كما في اطفال المؤمنين
فانهم بمنزلتهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى الاجماع المركب غير مسموع
بل يظهر من الشارح الشيخ انه غير مرتبط بمحل النزاع حيث جعل محل النزاع اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال
المحققون ان النزاع في الحقيقة اسم الفاعل هو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان
والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر فيه بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض
الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد يجاب عن الاول بان دعوى المجازية خرافة باردة قال شيخ الشيخ ولكن
كون المؤمن النائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه وعن الثاني بان الايمان عبارة عن
التصديق وهو يتوقف على تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة وهذا بعيد حصوله في
الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكي عنه وعن الثالث بان ما ذكره التفتازاني غير معلوم فان كلمات
القوم في المسئلة مطلقة والظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد يناقش في الجواب عن الوجه الثالث بان

النص نوع لما ينوقف على ذلك في حصول ابتداء لا في استدامته نعم لا يبعد دعوى ان اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ
المسلمين على من خرج عن الوصف كالاذان وعلى الابعد الايمان والاسلام ولا فرق ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى
الاعم واستعمال الصيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية في المعنى الاعم من المتصف بالايمان وغيره بدفعه لاصالة
عدم النقل فيه الثامن انه لو كان المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ لزم ان لا يصدق المتكلم والمخبر حقيقة
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المبدأ في المثالين مما لم يكن وجوده واستمراره في آن لان الكلام
والخبر اسم لمجموع الحروف المتوالية وهي مما لم يمكن اجتماعها في آن فانها تنقضي شيئا فشيئا فقبل حصول الكل لم
يتحقق المبدأ وبعده قد انقضى واما بطلان اللازم فواضح قطعا لا يقال فلتقم هنا بعدم الوضع للحال او نقول
بالتفصيل في المشتقات بين ما يمكن بقاؤه وبين ما لا يمكن لانا نقول قد ادعى العلامة الاجماع على بطلانه
فقال الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع لابطال الدعوى ممنوعة فان هذا القول مشهور نقل حكاه
جماعة كصاحب المحصول والاسنوي والحاجبي على ما حكي لانا نقول اشتهار حكاية هذا القول لا يدل على اشتهار
اصله ومصير نادر اليه لا يقدح في حجية الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال العلامة في رده
منافاته للاجماع ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكون المشتق
منه مما يصح بقاؤه او لا فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى
ذلك من اهل اللغة والعرف ولا يقال الماتعذر لاجزاء الكلام وتشبهه كما قلنا في الاطلاق الحقيقي مقارنة لاخر
جزء من كلام زيد مثلا دائما يصدق عليه انه متكلم ويخرج عنه بمقارنته الدلالة لا قبلها ولا بعدها لانا نقول
هذا باطل لان المفروض ان المبدأ عبارة عن مجموع الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع لذلك فكيف يكتفي بالجزء الاخير
ولا يقال انه يحكم ان يكون المتكلم والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدأ في الماضي للمعنى الاعم منه ومن الحال
وهو خلاف الاجماع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه اختص بفرده وهو الماضي لاستحالة
وجود الفرد الاخر كلفظ الجلالة على القول بانه كلي نعم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبي والعضدي
وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد الاجزاء من الماضي
والمستقبل متصلة لا تتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه ونظير هذا ما قالوه في لفظ
الان وفي التعقيب في الفور من ان المراد منه ما يعد في العرف انا واحدا او تعقيبا او فورا انتهى ولكن قد يذب عن
هذا بانا نجد صدق المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرتهما حقيقة ولذا لو رأى العبد من تكلم او اخبر
سابقا بعد قول السيد ائتني بالمتكلم بهذا الكلام والمخبر بهذا الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا فتامل على ان الظاهر
مراجعة ان القائل بالحال لا يريد بالمباشرة العرفية الحقيقية فيكون الحجة المزبورة ناهضة بغرضه التاسع

ان المشتق لو كان حقيقة في الحال المجاز الاستدلال لا يحتج بعموم الزانية والزاني والسارق والسارقة على وجوب
حد الزاني والسارق اللذين يتحقق منهما الزنا والسرقة بعد زمن الخطاب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان اللازم على تقدير الوضع للحال حمل قوله تعالى الزاني والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول
الاية الشريفة فلا يشمل من اتصف بهما بعد النزول واما بطلان اللازم فلا يخفى ولذا ترى العلماء قديما
وحديثا يستدلون بنحو هذه الاطلاقات في مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب وقد يناقش في هذا الوجه
من وجوه الاول ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة في المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان
محكوما به فلا يفيد لدلالته على صحة البعض لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب في هذا المقام لوجود القول بالفصل
بين الامرين بل يظهر من بعض ان محل النزاع في المسئلة هو المحكوم به قال الشهيد الثاني بعد الاشارة الى الادلة في المسئلة
هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قائل او متكلم فان كان المحكوم عليه كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا من غير اعتبار الحال الحكم وقال
الاسنوي ان ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك السارق زيد مشرك او سارق او زان فاما اذا كان
متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقا وعن القرافي مثل ما ذكره قيل انه قال انما الخلاف
في المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال النطق به ويتفرع على ذلك سؤال في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها فانها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها اما الذي هو حال النطق
مجازا ولا اسيما وعدم المجاز قال والاجماع على تناوله لها حقيقة واما بيان المسئلة في المشتق المحكوم به نحو زيد زان
فان كان محكوما عليه كان في الايات المذكورة حقيقة مطلقا انتهى الثاني انه على تقدير القول بالوضع للمعنى الاعم من الماضي والحال
لا يلزم شمولها لجميع الاستدلال لا يحتج بتلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله تعالى الزاني والسارق
على من تحقق منه المبدأ اما حال الخطاب او قبله لا على من يتحقق منه المبدأ فالتزم الثاني بتقرير على القائل بالوضع
للاعم الثالث انا نمنع من بطلان اللازم اذ يجوز الاستدلال مع فرض كونه حقيقة في الحال وذلك اما باعتبار اتحاد
المكلفين في التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى المجازي المصححة للاستدلال الرابع ان ما اللازم انما يتوجه
لو فرض الخطاب كلام القائل بالوضع لحال النطق واما اذا فرض حال التلبس كما حكي عن العضدي وغيره فلا لانه يصح
الحال انه وضع ليدل على الذات المتلبسة بالمبدأ حين تلبسها بالمبدأ ووجوده فيها فيصح تعلق الحكم بكل من
له هذا المبدأ حين وجوده فيه سواء كان في زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا ولذا صح اطلاق المشتق
وارادة الاستقبال منه بل من تعليق الحكم على ماهية يتحقق افرادها اذ يجاوز مثل ضرب الضاربين الخطاب لتعليق
الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد التي تتحقق بعد زمن الخطاب واما هو من قبيل الاطلاق

وارادة الاستقبال منه فيمكن ان يطلق العالم على شخص الان بان يقال هذا عالم ويكون الوجه في الاطلاق
صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلي فان الاطلاق لا يكون في القسم الاخير الا باعتبار المبدأ حاصلة
في المستقبل واطلاق القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين المنعقد وقد يقال هذا احسن لكن بحكم ظاهر اكثر
العبارات ويرجع بعضها ان المراد بالحال حال النطق لا التلبس وبالترجيح تسهيل تحته على القائل بالوضع للحال ولا
يجوز القلب على القائل بالوضع للاعم لجواز ان يريد من الحال حال التلبس من الماضي المقابل للحال بمعنى المضي
فيصح الاستدلال لاثبات العمومات على ذلك فاما منع بطلان التالي باحتمال المجازية فشيء لا يليق بالمحقق اليه
وقريب منه القول بالتقييد في المسألة بنحو ما ذكر اذ الظاهر انه احداث قول جديد لم يقل به المتقدمون وهذا ناش
من الغرائب التي رتبها المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد من الحال حال التلبس فيقال على هذا يلزم سقوط الاستدلال الا ان الوقوع
السابق على الاولان على هذا التقدير يتعلق حكمهما بمن كان المبدأ فيه وحملهما عليه فلا اشكال فيه ممن تحقق المبدأ وانقضى فلا
يستفاد من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الا وجوب جلد من هو متلبس بالزنا ومعلوم ان اجراء الحد متعذر
غالبا اما لعدم الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان اجراء الحد لو فرض على التشاغل فيه حاصلة في ذلك
الوقت واما بطلان اللازم فواضح قطعا لا يقال وجوب الحد يتعلق حين الاشتغال بالزنا فيستصحب الحكم بعده كما
ان الحكم بالنجاسة في الماء المتغير يتحقق حين حصول التغير ويستصحب الحكم بعد التغير لانا نقول اولا هذا الاستدلال
بالاستصحاب الا بالعموم والمعروف منهم التمسك به انه من باب الاستدلال بالعموم وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق الحكم
بالوجوب حين الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد في ذلك الحين لعدم الاطلاع على الوجه
فلا يتم ذلك وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الزاني المتلبس
بالزنا لانه المفروض ومعلوم انه بعد الفراغ من الزنا لا يسمى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم
عليه بالاستصحاب كما لا يمكن اجراء الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف جرى بالاستصحاب الحكم
بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل بالماء بسبب التغير وهو لا
يختلف باعتبار التغير وعدمه وذلك لان النص انما دل على نجاسة الماء المتغير بمعنى المضمون اذا تغير الماء فهو نجس
وهو لا يقتضي ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب ومن هنا ظهر قاعدة
كلية وهي ان الشارع اذا قال اذا زنى فلان وجب الحد جاز الفتوى باستصحاب وجوب الحد بعد وجود الزنا واذا قال الزاني
يجب حده وقلنا ان المشتق حقيقة في الحال لم يجز الفتوى بل لان الموضوع في الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير
وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الا
على الصيغة وقد يعارض بان المعنى الاخص الذي يدعي الخصوم وضع اللفظ بازائه كذلك فلا ترجيح وقد يجاب بان الوضع

تعبير الشارع اذا تعلق الحكم فيه يتعلق بالمشتق

للاعم نفي

الاعم يقتضي للاحتجاج بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص وفي الشاهد على ذلك غالبية اسماء الاجناس والالفاظ
الموضوعة للمفاهيم الكلية فيه الحادي عشر الخبران في احدهما قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا دعوة ابي ابراهيم قال قلت كيف صرت
دعوة ابيك ابراهيم قال لانه اوحى الله الى ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف ابراهيم الفرح فقال يا رب ومن
ذريتي ائمة فاوحى الله عز وجل يا ابراهيم عهدي ان لا اعطيك عهدا لا افي لك به قال يا رب وما العهد الذي
لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن
اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة لي والى اخي علي لم يسجد احد منا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا والاخر قال
ابو عبد الله عليه السلام وقد كان ابراهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي فقال الله
لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما والاخبار في الاستدلال بهذين الخبرين في محل البحث
انهما دلا على ان من تحقق منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يستحق للامامة لقوله لا ينال عهدي الظالمين وهذا
الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم موضوعا للمعنى الاعم وهو واضح وقد يناقش فيهما سندا ودلالة ورد
للاخرين وجوه الاول صحة السلب اذ يصح نفي المنقضي عنه الضرب بان يقال انه ليس بضارب الان الثاني انه لو كان موضوعا
للمعنى الاعم يصح اتصاف القاعد المنقضي عنه القيام انه قائم وبالعكس والحاضر المنقضي عنه الطلاق انه طالق وبالعكس
وهو باطل قطعا الثالث انه لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله الماء طاهر على طهورية الماء وهو خلاف الاجماع
ارادة انه كان طاهرا الا انه في الحال طاهر لان اللفظ موضوع للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا فان قلت
دفع عامل بينهم ثم عامل بعض الفقهاء كالعدم والاستدلال بطهورية او للاحتمال الذي لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ
في الحال لما انطبق الرابع ان المتبادر من الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال فانه لا يفهم من قوله زيد مستحسن او جميل او مفهوما
او قبيحا او صالحا او ظالما الا المتصف بالمبدأ في الحال وشهد بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخوانساري والسيد
صدر الدين قال الاول اعلم انه يمكن تحرير محل النزاع هنا بوجهين الاول ان يقال اذا قلنا زيد ضارب
اما ان يكون المراد انه ضارب في الحال او في الماضي او في الاستقبال في الاول حقيقة اتفاقا وفي الثالث مجاز
اجماعا وفي الثاني وقع الخلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط لانه المتبادر الاطلاق وهو علامة الحقيقة
نوجده تتبع موارد الاستعمال ايضا الوجه الثاني ان يقال ان النزاع انه هل يجب ان يكون المشتق في حال الاسناد
للمتصف في الحال او يكفي كونه متلبسا في الماضي ايضا فمن صور الضارب في حال الاطلاق الظاهر هنا الثاني هو القول
الاول لعلة التبادر وتتبع موارد الاستعمال ويكون هذه الوجهين هنا انه لو ضبطها هنا وان يكون
النزاع على الوجهين جميعا ثم انه ان كان النزاع على وجه واحد كان احد طرفي النزاع في الوجه الاخر مسلما اتفاقا عليه
وكلا الطرفين عمدة لك فتدبر انتهى وقال الثاني انظر اذا قيل لك رايت اليوم كاتبا هل يتبادر الى ذهنك

انه لو رأى من كان يكتب حين الرؤية او من ثبت له الكتابة في الجملة وهو في اليوم نائم ولا الطفل متردد او يبادر
للنفي اولا ولو فرضنا انه لو صح بالسلب هاهنا لكون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدأ في الجملة لكنها اصالة
مجوزة لما يفعل في الفروع انتهى ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول والثاني فبان الآن ان كان للنفي يعني انه ليس في
الآن انه ليس بضارب فصحة ذلك ممنوعة كيف وهي عين النزاع وان كان للنفي وهو ضارب بمعنى انه ليس في الامس
بضارب الآن فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي لان غاية ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كان قولهم
الانسان ليس بحيوان مستندا على [illegible] ان الخنزير مثلا واما عن الثالث فبان الامثلة المزبورة ليست من محل النزاع
لان محل النزاع انقضاء المبدأ وعدم طرو الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرأ الضد الوجودي والشاهد على ما ذكرنا
من اختصاص محل النزاع بما اذا لم يطرأ الوجودي ما قاله الشهيد الثاني وبعض شراح الزبدة والاسنوي
والجزري وصاحب جمع الجوامع قال الاول بعد الاشارة الى الاقوال في المسألة ومحل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل
وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل والشرب فان طرأ على المحل وصف كما اذا قضى
او يضاده كالسواد والبياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا كما ذكره في المحصول وقال الثاني في المعالم
عبارة المصنف هاهنا وان وقع مطلقا حيث يفهم منه ان النزاع في المشتق مطلقا لكنه مخصوص بالمشتق بمعنى الحدوث كما
سيطلع عليه في الحاشية نقلا عن المحقق التفتازاني وبما لم يطرأ على محله وجودي كما صرح به نقلا عن المحصول وغيره مع ان
ارتضائه به وهذا هو الحق وقال الثالث ان الامام في المحصول والمنتخب قد رد على الخصم في اخر المسألة بانه لا يصح
ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضي
ان ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدي في الاحكام في اخر المسألة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما بالاجماع
للمسلمين واهل اللسان واذا تقرر هذا فينبغي استثناؤه من كلام المصنف وغيره كما قال التبريزي في مختصر المحصول
السبب التنقيح ان يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا
وقال الرابع وكون محل النزاع ما ذكره وان لم يوجد في المحصول لكنه موجود في كثير من كتب الاصول حتى ان كلام الآمدي
في اثناء الاحتجاج يدل عليه وقال الخامس قيل ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول ولم يسم بالاول اجماعا
انتهى وما ذكره يظهر الوجه في عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق ومع هذا انقدح بطلان النقض منها مع
وقد ناقش فيما ذكرنا بالمنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالوضع فقال
بعد ذكره ما نقلناه عن جمع الجوامع والاصح بان الخلاف فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق وبعضه ما ذكره المحقق
الخوانساري فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكره الشهيد الثاني وانت خبير بان التفصيل الذي ذكره جيد لكن ليس فيما
رأينا من كتب الاصول اثر منه وذكر بعضهم ان نسبة هذا الكلام الى المحصول وجدت في كتب بعض المخالفين ايضا ونحن

لم نجده

لم نجده في المحصول ولا في كلام علماء الاصول انتهى فالظاهر ان اتفاق القائلين انتهى كلامه المطابقة مقامه ويؤيد ذلك ايضا
ان جماعة من الاصوليين كالسيد عميد الدين وصاحب غاية المبادي وفخر المحققين والعضدي والبيضاوي والعبري لم ينقلوا
القول بالاشتراط بعد ما ذكر اهل الاصول يحققه على حدة ولا نص على خروجه عن محل النزاع وربما كان في رد الرازي
على الخصم على ما نقله الاسنوي شهادة على دخوله فيه كما اشار اليه السيد عميد الدين فقال الرد انما يصح مع تسليم
الدعوى اذ لا يصح الرد على من لا نزاع له في كون اليقظان نائما مجازا اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية في مثل
اليقظان والنائم مما لا ريب فيه فلا يصح الرد عليهم بدعوى المجازية قلت الحاصل ان الدعوى الكلية اي كون المشتق
حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقوا عليه من ان اطلاق اليقظان على النائم مجاز فهذه الدعوى
اما غفلة او تغافل انتهى سلمنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال ايضا بان يقال الامثلة المزبورة
حقائق في الحال باعتبار الحكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعي فيها واحد من هذه الجهة او لان
اكثر المشتقات كالامثلة فيلحق الفرد بالغالب وقد احتمل السيد عميد الدين توجيه رد الرازي بهذا فقال بعد ما
نقلناه عنه سابقا ويمكن ان يكون مقصود الامام من الكلام بيان دليل بطلان الاشتراط لا الرد ولا الالزام وحاصله
انا اذا استقرينا الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا ان الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء الحقنا
ما عداها من موضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب انتهى وقد يجاب عن المناقشة المزبورة بان تصريح الجماعة المتقدم
اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث مقدم على تصريح غيرهم بالدخول والوجه فيه واضح ولما ذكر يجوز الاستدلال
بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث فضعيف جدا لمنع اتحاد الوضع النوعي في جميع المشتقات كيف والفرق بالتفصيل
بين اقسامها متحقق كثيرا ومن جملته ما اشار به بعض المتأخرين فقال الحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان
لتضمنه التلبس باللفظي الذي يكون من اوضاع المبدأ [illegible] ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه
سواء كان المشتق محكوما عليه او به [illegible] انتهى [illegible] في الضعف [illegible] الغلبة المتقدم
اليها الاشارة كما اشار اليه السيد عميد الدين فقال بعد كلامه السابق في التوجيه وفيه منع ظاهر اذ لا نم غلبة
ما طرأ عليه الضد والنقيض على غيره واما عن الثالث فبان الاحتمال المزبور بعيد من عادة الشرع فيندفع بها فيه
الاحتمال لا لانه خلاف الاصل واما عن الرابع فبان احتمالا لكون التبادر في الامثلة المزبورة من باب الفرد الغالب
للاطلاق والاطلاق وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمنتسب والعالم
والكاتب والخاطب والمعلم والبائع والمشتري والمجتهد والمفتي والباني والمحسن وغير ذلك والشاهد على ذلك انه
لو امر بالاتيان بواحد ممن ذكر فاتى بمن لم يتصف بتلك المبادي في الزمان الحاضر كان ممتثلا قطعا ومع ذلك لا يصح السلب
فلا يقال لم يعترف او يعط او يشتر كما سابقا انه ليس بمعترف او بمعط او بمشتر وهو من اقوى الادلة على الوضع

على الوضع للاعم والتحقيق عندي انه لا بد من الرجوع في كل مشتق الى ما يحكم به العرف اذ لم يجد اصطلاحا كليا ولا تحقيقا او وضعا
نوعيا في هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال واختلفت المذاهب
في المسئلة ولا يبعد ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مباديها فالصفات لا يكون حقيقة الا في
حصول المبدأ فكان ذلك سبب الاطلاق فينتفي الاطلاق بانتفائه بسبب انتفاء الملازمة بمنع الجواز ان يكون ذلك
سببا للاطلاق وبقاؤه ولا بقاء الحالية لان اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما
صح اطلاقها باعتبار تحقق معنى وخصوص نوعي فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب
رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فيلحق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه الباغنوي لانا
نقول الغلبة في المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات بعضها ببعض مع تفاوت امثلتها واختلاف اسمائها في الغاية فتأمل
ولا بقاء الحالية في المشتقات اما باعتبار اتصاف الذات بالمبدأ في الحال او باعتبار تلبسهما في الجملة
فان كان الاول يفهم المطلوب من كونه موضوعا للحال وان كان الثاني لم يلزم كون الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة
لتحقق العلة فيه وهو التلبس في الجملة لانا نقول هذا انما يلزم لو جعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع بل العلة حصول
التلبس في تحقق الخارج في الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل
على الحال في الصفة المشبهة وافعل التفضيل للغلبة بل لم يخص بهما ارجع بل المعنى الاعم وان يدعى
اصالة الحمل على المعنى الاعم في اسم المفعول للغلبة ايضا هذا وبقي في الثلاثة من موضع البحث مسئلة المشتق
المشهور في الكتب الاصولية تذنيب اعلم ان المشتقات كما لا تدل على احد الازمنة الثلاثة كذا لا تدل على الدوام
والاستمرار والحدوث بل غايتها الدلالة على اتصاف الذات بالمبادي في الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد القاهر
والسكاكي والميداني على ما حكي عنهم والسيد الشريف وغيرهم قال الاول المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات
المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض انه الا باستعار ذلك التجدد فينبغي ان يكون بالفعل وقال
انه موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير ان يقتضي انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد منطلق
لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير واما الفعل فانه يقصد فيه التجدد والحدوث
معنى زيد منطلق ان الانطلاق حصل منه جزءا فجزءا وقال الثاني الاسم كعالم ومنطلق يدل على ثبوت العلم
بدلالته ليس فيه تعرض لحدوث وثبوته اصلا الا ان كان على سبيل التجدد والتقضي واما الدوام فانما يستفاد
من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ وقال الحاجبي في تعريف اسم المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه
تعريف افعل التفضيل ما اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره وهاتان العبارتان ظاهرتان فيما ذكرنا كما لا
يظهر منه كما هو ظاهر ان اسم الفاعل يدل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار حسبما في تعريف

الاول هو

تنبيه سائر المشتقات لا تدل على الدوام والاستمرار

الاول هو ما اشتق من فعل لمن قام به على معنى الحدوث وقال في تعريف الثاني هي ما اشتق من فعل لازم لمن قام به على معنى
الثبوت قال بعض شراح الكافية معناه ان هذه الصفة ثابتة في الحال وغيره اي ليست حادثة متجددة فخرج بهذا الوصف
بهذا القيد اسم الفاعل من الفعل اللازم نحو قائم وقاعد اذا كان مشتقا من فعل لازم قائم به لكنه غير ثابت
مستمر بل هو حادث منقض فان قيل فاسم الفاعل لا يعمل الا بشرط الحال او الاستقبال فكيف يعمل هذه الصفة
وهي في العمل فرع على اسم الفاعل قلت هذه الصفة ثابتة في الحال وغيره فاعملت باعتبار ثبوتها في الحال
مطلقا فان قصد الحدوث بهذه الصفة او في الثاني الحال اتي بها على لفظ اسم الفاعل الجاري على المضارع نحو
هذا حاسن الان او غدا اي هو يحدث له الحسن ويتجدد فيما بعد او في الحال قال الله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى
اليك وضائق به صدرك ولم يقل ضيق ليدل على ان ضائق عارض غير ثابت مستمر وعلى هذا تقول
زيد جواد من الجود ثابت له فاذا اردت حدوثه قلت منه بعض الاحوال قلت زيد جائد انتهى وقال الموشح شرح
الكافية بعد الحكم بانها للثبوت بان المراد من زيد حسن استمرار حسنه لا انه كان حسنا ثم انقطع وان اريد
به الحدوث قيل هو حاسن وكارم وطائل ومنه قوله تعالى وضائق به صدرك انتهى والحق بعض شراح الالفية اسم التفضيل
واسم الفاعل في الدلالة على الحدوث فقال واما اسم الفاعل والمفعول فانهما كالفعل في افادة معنى الحدوث
وقد يستدل على عدم الدلالة على التجدد والحدوث وضعا انه لو دل لكان اطلاق العالم والقادر على الله مجازا
وهو باطل قطعا وكذا يلزم التجوز في خالد ومستمر وغيرهما مما يدل على الدوام ولكن اجاب عنه بعض الائمة بان قطع الاستمرار
فيها عارض فانه قال في قوله بمعنى الحدوث يخرج الصفة المشبهة لان وضعها على الاطلاق لا الحدوث ولا الاستمرار
وان قصد بها الحدوث ردت الى صيغة اسم الفاعل فتقول في حسن حاسن الآن او غدا قال الله تعالى ضيق وضائق
به صدرك وهذا مطرد في كل صفة مشبهة ويخرج بهذا القيد ابنية ما هو على وزن الفاعل اذا لم يكن بمعنى الحدوث
نحو فرس ضامر وشارب ومعقود وعزه ان لم يقصد الاستمرار فيها عارض ووضعها على الحدوث كما في قولك
الله عالم وكان ابدا وزيد صائم النهار وقائم الليل انتهى وكذا الجواب عن بعض شراح الكافية فقال والمعنى
ودائم وثابت وراسخ ومستمر مما يدل على الدوام والثبوت فغير وارد لان الدلالة على حدوث الخلود ولو في الثبوت
والرسوخ والاستمرار في طاهر من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض وطمث ليس باسم الفاعل
بل الصفة عارض ونحو جنب بمعنى ثبوت الجنابة لا بمعنى حدوثها انتهى وفيه نظر فتدبر ثم يمكن انكار الدلالة
على التجدد احيانا لكنها لا من الصيغة بل اما من المادة او الامر الخارجي من شهادة العادة وكذا لا يمكن انكار دلالة
الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار العادة كما اشار اليه بعض الائمة فقال والذي ارى ان الصفة المشبهة كما
انها ليست موضوعة للحدوث ليست موضوعة للاستمرار في جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار قيدان في

في الصفة ولا دليل فيها عليها فليس معنى خصوص الوضع الا ذلك وحينئذ سواء كان في بعض الازمنة او جميع الازمنة
ولا دليل في الاقتصار على احد القيدين كما كان في اسم الفاعل وهو غلبة استعماله في الحدوثي ومن ثم عد الصفة
عند قصد الحدوث اليه فجعلها حقيقة في غلبة علمهما حكم في الاصول ان نقول هي حقيقة في القدر المشترك بينهما او هي
الاتصاف بالحدث مطلقا لكن لما اطلق ذلك علم بكون بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز تقييد جميع الازمنة لان حكمت
بثبوته ولا بدس دون تحقق زمان كان اللفظ ثبوته في جميع الازمنة الى ان يقوم قرينة على تخصيص بعضها كما نقول
كان هذا حسنا او سيصير حسنا او هو الآن حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا على ما ذكرنا بل بدليل العقل و
نظهوره في الاستمرار عقلا هو الدفاعي حضر قال المستوفي لمن قام به على معنى الثبوت انتهى **فصل** اعلم انه اختلف الاصوليون
في افادة اسم الجنس المفرد المعرف باللام نحو البيع والرجل العموم وضعا فذهب المحقق والشهيد الثاني الى انه لا يفيد
وحكاه في النهاية عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وفي شرح الوافية عن اكثر البيانيين والاصوليين وفي
التمهيد المفرد المحلى باللام والمضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والعرفي من مذهب البيانيين ونقله
الآمدي عن الاكثرين ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو ومختصره وكلامه عكسه وهو الاظهر
انتهى وذهب الشيخ في العدة والفاضل التوني في الوافية كما عن البيضاوي والحاجبي وحكي على الجبائي والمبرد والشافعي
وجماعة من الفقهاء الى انه يفيده حجة الاولين وجوه **الاول** ما ذكر في المعارج فانه قال لو حمل على الاستغراق
لا كون يكون ان الاستغراق نحو كل وجميع وذلك باطل لانه لا يقال رأيت الانسان كلهم ولا جاءني الكريم اجمعون
والله نبه في النهاية بقوله لا يجوز تأكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان
للعموم لصح كما جاز جاء الرجال كلهم **الثاني** ما ذكره في المعارج ايضا فقال لو استغرق لصح الاستثناء منه مطردا و الا
فلا اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه لا نقول جاءني الرجل الا الطوال ولا رأيت العالم الا الفقهاء رأيت الا الاثنا
انتهى ومما ذكره يندفع استدلال الشيخ على العموم بجواز الاستثناء في الآية الشريفة والحكاية عن بعض الاعراب اهلك الناس الدينار والدرهم
الا اللوم ولان الحصر يلزم جميع افراد النوع الا الماهية جاز الاستثناء **الثالث** انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع
والتالي باطل فالمقدم مثله لا يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واشار اليه في النهاية فقال لا ينعت بنعت الجمع فلا يقال جا
جاءني الرجل العاقلون وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان
حقيقة لكان الدينار الاصفر جاز كما ان الدنانير الاصفر خطأ الا حقيقة كما ان الدنانير الاصفر خطأ او على انه لفظ
قال السيد عميد الدين بعد الاشارة الى هذا الوجه والوجه الاول واعترض عليه باحتمال الاستناد عدم جواز التأكيد
ووصفه بما يؤكد على الجمع لا لعدم تطابق الصيغ فيه وهو شرط التأكيد والوصف وفيه نظر لان التأكيد والصفة تبعا
في الفاضلين معنى الجمع لا اللفظ ولهذا الوجه يجمع بالعلماء لعمري ان يقال جاء العالم الفاضل انتهى **الرابع** ما ذكره السيد المرتضى

جاءني العلماء الفضلاء بل القاضي ولي منها جاءني الناس بل العالم او جاء العالم الفاضلات ولم يجز ان يقال

بحث المفرد المعرف باللام

اليه من انه لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما
اعترض عليه بقوله وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة سائغ و
بالخصوص في مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا المثال فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع
مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل واحد عاقل وذلك قرينة تمنع من تلك ارادة العموم انتهى فقد رده
والدي دام ظله فانه قال وهو كذلك بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام على ما ترى اذ لا ريب انه مثل هذا التخصيص محل
التشاجر بين الاصوليين حيث انه تخصيص العموم الى ان لا يبقى الا ما يقرب من معنى العموم ومحققهم ذهب الى العدم او اشترطوا
في صحته من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستدلوا على ذلك الى العرف المتنجح لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ
لبث في المقام الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام المخصص كما ذكره
من القرينة العادية لكانت مستهجنة فاسدة من جهة العرف وعدم وجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك بحكم العرف
بصحته وشيوعه بينهم في محاوراتهم فاذا عدم فسادهم يكشف عن عدم افادته العموم كما لا يخفى على انه على
القول بجواز التخصيص الى هذا الحد بما يكون صحته على سبيل الوفاق كاشفة عن عدم افادته العموم اذ على تقدير
الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون المشهور عدمها الا ان تكون وفاقية فاذا الوفاق في
الصحة تكشف عن افادته العموم فتدبر انتهى **الخامس** انه لو كان للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذ اكل رغيفا
وكان هنا لا ارغفة والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة **السادس** انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بما
باشتراكه من اتى بفرد من افراد المياه اذا قيل له اتيتني بالماء والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة **السابع**
ما ذكره في النهاية وفي المعالم من عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء **الثامن** ان
مدخول اللام قبل حرف التعريف اسم الماهية والاصل بقائه بعد الدخول وهو ينافي الدلالة على العموم كما لا يخفى
لا يقال يضيع فائدة التعريف فقد اشار اليه ابن الخباز النحوي فيما حكى عنه فانه قال في الرد على المحصول
في حكمه بان التعريف للماهية لا للعموم وان هذا ضعف مذهبه انه لو كان التعريف للماهية لم يكن بين المعرفة
والنكرة فرق لان النكرة تدل على الماهية لا القدر فتصير كفرس وحجر فاذا قلت الفرس والحجر ولم تقصد العهد
واردت نفس الماهية فقد صنعت اعتناء الواضع واضعها العرفي واللام فتعين ان المراد بها العموم كما قاله
المبرد انتهى لانا نقول اولا ان هذا الدليل ما صح كون اللام لتعريف الجنس كما اشار اليه بعض الاجلة فانه قال في
الرد على ابن الخباز على ان ما ذكره لو تم اقتضى ان لا يكون اللام لتعريف الجنس في اسم الجنس مع انه في غاية
النكارة نحو الرجل خير من المرأة وتفضيل الرجال وبحمل الرجل عرض على احد الرابع فجعل الرجل على انما
الحق والذم ونظائرهما كثيرة انتهى وقال الشيخ في العدة بعد ان ذكر ان بعض الناس قال ان الالف واللام

ههنا ثم من تعريف الجنس غير معقول اصلا وانه ليس من الالف واللام الا الاستغراق او العهد فاما من دفع ايراد ثم
عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانا نعلم ان القائل اذا قال اكلت الخبز لا يقصد به تعيين بذلك الخبز كما
بعينه ولا انه اكل جميع الخبز وانما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وثانيا انا نمنع من عدم الفائدة كما اشار اليه
بعض الاجلة ايضا فانه قال في الرد عليه بعد ان نقل كلامه وعندي فيه بحث وذلك لان اسم الجنس النكرة
تدل على الماهية بدون اعتبار تعيينها في الذهن والمعرفة تدل على الماهية بقيد تعيينها وحضورها في الذهن
على قياس ما قاله الرضي في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس حجة الامرين ايضا وجوه **الاول** صحة الاستثناء في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين الآية **الثاني** قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض **الثالث** الاجماع وتقريره من وجهين
الاول ما اشار اليه الحاجبي والشيخ البهائي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة على ثبوت
الحكم لكل من اتصف بالسرقة **الثاني** ما اشار اليه في النهاية فانه قال في مقام ذكر حججهم الرابع اختلف الناس بين
قائل بالعموم في الواحد والجمع وبين قائل بعدمه فيهما فالقول بالفصل خارق للاجماع وقد ثبت ان
الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك **الرابع** ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم منه
ان السبب للاكرام وصف العلم وهو عام فيجب عموم الحكم في كل من تحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة
بدون المعلول ويمكن الجواب عن جميع هذه الحجج اما عن الاول فبان الاستثناء فيه مجاز كما اشار اليه العلامة فيما نقلنا عنه
سابقا واما عن الثانية فبان توصيف الدينار بالصفر مجاز اذ لو كان حقيقة للزم والتالي باطل لما ذكره فيما نقلنا
عنه سابقا انه لو كان حقيقة لكان المفرد المعرف موضوعا للعموم ولو كان كذلك لصح تاكيده بمؤكدات الاستغراق
ولكنه لا يصح كما اشار اليه الفاضل الاول فليس حقيقة في العموم فليس التوصيف بالجمع في المثال المزبور حقيقة لا يقال انه
مبني على التلازم بين الدلالة على العموم وصحة التاكيد بمؤكدات الاستغراق وقد يمنع منه اولا اذ لا دليل عليه لا عقلا
ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين عن الاخر واما الثاني فلانه لم ينقل من اهل اللغة ما يقتضي
اصالة صحة التاكيد اذا تحقق الدلالة لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا نمنع من
جواز انفكاك احد الامرين عن الاخر وتحقيقه ان التاكيد ليس الا التقوية للاول وهو شيء مستحسن عقلا في كل مقام
اذا تحقق شرطه والتفريق بين المقامات لا بد ان يكون لسبب وهو اما عقلي او نقلي والاول غير متحقق اذ لم نجد منها
ما يقتضي الفرق وكذا الثاني غير متحقق على ان صحة التاكيد ليست مسألة يرجع فيها الى النقل ويكون موقوفا على النص
بل هي من مسائل العقلية التي يدركها العقل كالاسناد الى الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب والمرام ان المطالب
الغير اللفظية فيفهم لفظ وتبين الا ان اسماء الاجناس الا بنقل الغير وارادته وتعيينه بحيث لو فرض ان الغير لم ينص عليه
ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا محتاج فيه الى النقل عن الغير والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون فيه المرجع

ثم قد يتمسك

ثم قد يتمسك به اذا ادرك الكثير بعقل الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية الفقهية فان المطلوب فيها معرفة
قول الشارع من حيث هو قوله ولهذا كان توقيفيا ثم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه المتبع بل لكونه
وسيلة الى كشف قول الغير ونحوها المسائل اللغوية التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمد والقصر
والتشديد والتخفيف فان المطلوب فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك بجعلهم وتعيينهم فيكون توقيفيا ومثل هذا
يقبل الاختلاف اللغوي فيه ولذا نرى ان الالفاظ عند طائفة هيئة وعند اخرين اخرى وبالجملة المرجع في كل ذلك
والمطلوب الاصطلاحي هو قول الغير الثاني ما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المقصود بالذات بل المقصود فيه
معرفة ما هو الواقع ونفس الامر وهذا القسم صحيح والمدرك فيه العقل ثم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا
لاجل كونه المقصود بل لكونه ذريعة الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل المسائل الحسابية والمنطقية و
الرياضية والطبيعية فان المقصود فيها معرفة الواقع ونفس الامر ومن هذا المسائل اللغوية التي لا تتعلق بالالفاظ
من حيث هي الفاظ وذلك نحو اسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئته وانه للتقديم والتاخير المطلق
فيها معرفة الواقع ولا يحتاج الى قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعله ولذا لا اختلاف فيها الطوائف والامم
وارباب اللغات وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد عندنا من القسم
الثاني فالمدرك فيها العقل ومن المعلوم ان العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المزبورين وعدم الفرق بين المقامات
ولا يحتاج الى اهل اللغة فيه مطلقا ولا ملتفتا اليه لا يقال الفارق بين المقامات موجود وهو وجود التناسب
اللفظي كما في جاءني القوم كلهم ودعوى كما في جاءني العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق لما ذكره السيد عميد الدين
وقد تقدم اليه الاشارة واما الثاني فلانه معلوم من الاستقراء فان الغالب كل ما يدل على شيء صحة تاكيده بمؤكده
ومن الظاهر ان اغلب طرق النقل عن اهل اللغة الاستقراء واما عن الثالث فبالمنع منه اما قولكم لم يزل العلماء يستدلون
فجوابه منع انه بالقرينة واما ما قيل في دفعه من ان تتبع هذا الباب يغني عن الاتيان بالفاظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقرائن فان التأمل لعالم ينقل انه لا يمنع بالخفي والاكثر حين تتبع موارد الاستعمالات والتخصيص
ان التجويز لا ينافي الظهور وضعفه ظاهر قال المحقق بعد الاشارة اليه وقد يقرب في السارق والسارقة انه فهم
العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه على التمهيد قاعدة كلية ما على احد العموم لان الشارع واما
لو حكم على الواحد حكم على الجماعة واما التنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية انتهى ومما يؤيد عدم كون الاستدلال
من جهة الوضع انه لو كان من جهته لاستدلوا في جميع المقامات وهو باطل بداهة واما قولكم القول بالفصل خارق للاجماع
فجوابه المنع منه كيف والقول بالفصل موجود كالاخفش واما عن الرابع فلان الاختصاص اما اذا كان المعرف باللام
مشتقا ملائما للحكم فهو ثانيا بان الاشعار غير الدلالة والمعتبر الدلالة لا الاشعار فاذا تنقح صحة اسماء الالف

سليمة عن المعارض وهو الاقوى **تنبيه** اعلم ان المفرد المعرف باللام قد يتعلق به الامر نحو اقم الصلوة او تتيمم بالماء وقد يتعلق به النهي نحو لا تاكل الخبز ولا تتيمم بالماء وقد لا يتعلقان به ويكون موضوع الحكم غير طلبي نحو احل الله البيع وحرم الربوا واذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء والماء طاهر فان كان الاول فلا يحمل على العموم الاستغراقي ولا يحكم بوجوب الاتيان بجميع افراد الماهية بل على الحكم بالعموم البدلي وجواز الاكتفاء باي فرد كان من الافراد في مقام الامتثال لانه سيرة ارباب اللسان وطريقة من هو المرجع في هذا الشأن الا ترى ان السيد اذا امر العبد بالاتيان باللحم اكتفى باي فرد من افراد الماهية وترك الاتيان بالباقي عن عمد ولا يعد عاصيا في هذه التكليف ولان المتفاهم من ذلك التعليق ايجاد الماهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما اي فرد كان وكذا المفرد المنكر اذا تعلق به الامر نحو اعتق رقبة بل هذا اولى بالدلالة على العموم البدلي كما لا يخفى وان كان الثاني فيجب الحكم بوجوب الاجتناب عن جميع افراد المنهي عنه لانه المفهوم من ارباب اللسان واصحاب اللغة والبيان ولان المتفاهم منه ترك ايجاد الماهية الخارجية وهو لا يكون الا بترك جميع الافراد وكذا الحكم بالعصيان اذا اتى بفرد ما وكذا المفرد المنكر اذا تعلق به النهي نحو لا تكرم رجلا بل هذا اولى بالدلالة على ذلك من المفرد المعرف وان كان الثالث فيجب الحكم بثبوت الحكم لجميع افراد الماهية فاذا قال الشارع الماء طاهر مثلا لزم الحكم بان كل فرد من افراد الماء متصف بالطهارة لوجوه الاول انه المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا ولا يكون لهم في ذلك الا انه قد ابطل سابقا التمسك بهذا الوجه لانا نقول الذي حققناه انه لا يدل على كون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يستلزم عدم جواز التمسك بطريقتهم فيما ذكرنا وهو وجوب الحكم بالعموم في كل واقعة حصل فيها الاجماع عليه لا يجوز التعدي الى الوقائع التي وقع فيها الخلاف ومعه لا ينفع لانه قد يدعى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سيرتهم حصل القطع او الظن بان الحكم هنا الاصل الاتباع ويجب الظن به مطلقا والخلاف في اصل المسألة لا يستلزم الخلاف في جميع هذا الاصل لان المتأخر في مخالفة المخالف وجود المخالف في هذا الاصل الاسعد كما لا يخفى وبالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا ينكرها احد من اصحابنا وعليه جرت عادتهم في جميع فانهم في مقام الاستدلال يحكمون بالعموم اذا ورد ذلك في مقام التخاطب والتنازع نحو الخصوص ولو سوغ بالخصوص ما يحتجون به ولا ينكرونه وليس ذلك الا لانه اصل سليم ومسلك مستقيم فكيف يجوز العدول عنه **الثاني** ما ذكره في المعالم فانه قال بعد ان رجح عدم وضع المفرد المحلى باللام بالعموم فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض الاصلي من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام

الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انتفاء اما ان يراد وجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا او عدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب الا المحقق رحمه الله فانه قال لو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق اذ لم يكن ذلك انتهى **وفيه** ان الحكم فيه هو العموم معلق على الماهية وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد وقد اشار الى هذا بعض المحققين فقال في جملة كلام له لا يخفى انه يمكن ان يقال العموم في امثال احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فيجب وجوب الحكم لا من وضع اللام لانه اللام تدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر انتهى **تنبيه** اعلم ان الحكم بالعموم البدلي في الصورة الاولى والاستغراقي في الثانية مشروط بشرطين احدهما ان يكون افراد الماهية متساوية ولا يكون بعضها اظهر بالشيوع والغلبة وان كان انصرف الاطلاق اليه وقد شاع بين الفقهاء المتأخرين ان الاطلاق ينصرف الى الغالب قال في المعتبر بعد الاشارة الى استدلال السيد على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل ولا يكفي في الدلالة على الماء لانه هو المعروف عند الاطلاق كما يعلم اراد الامر بقوله استقني وقال في المنتهى الجواب عنه اوله ولان اطلاق الغسل ينصرف الى الغسل بالماء كما في اطلاق استقني وقال ايضا لو حصل الرفع بالمضاف لكان ذلك لكونه منصوصا عليه او في معناه والقسم ظاهر والاول باطل لان المنصوص عليه هو المطلق ضرورة ان الاطلاق في الاسماء ينصرف الى الكامل من المسميات والكامل من الماء هو الباقي على الصفة الاصلية فاذا تحولت خرجت عن الكامل فلا ينصرف لفظ الاطلاق اليه وقال في مجمع الفائدة وليس ادلة السيد الا عموماتِ الغسل والتطهير وهو مشترك وهو محل النزاع ومقيد بالمطلق المتبادر الماء في ذلك ان الغسل انما ينصرف الى ما هو المعتاد والجاري على السنة اهل العرف وهو الغسل بالماء المطلق كما في قول القائل استقني ولئن سلم عدم تناول الماء الكبريت ونحوه لم يقدح ذلك في جواز الطهارة لانعقاد الاجماع على الجواز كما اعترف به وقال في الحواشي والمراد من اطلاق الماء ينصرف الى الفرد المتبادر وهو الماء دون المضاف وقال في الايضاح قولهم ولو اطلق فيه احواله الراجحة كما اقربه ذلك القول يتأتى انه هل يصدق عليهما اسم الصلوة حقيقة ام لا الاقوى ذلك لانه يصدق على الوتر اسم الصلوة الشرعية حقيقة للخصوص حسب اللفظ المشكل او المتواطي من القليل والكثير يحمل على اكمل المراتب اعني الاربعة الركعتين الرباعية الاربعة من الزائد ويحتمل ان يقال لا ينصرف لانه الغالب في الالفاظ اذا اطلقت انما تحمل على الغالب لا النادر انتهى وقال في الحواشي فائدة المطلق يرجع الى العموم بشرطين احدهما ان لا يكون بعض افراده شائعا بحيث ينصرف اليه عند الاطلاق اذ لو كان كذلك للنصرف

الذهن اليه خاصة او خاص الخاص وان عاما فعام وهو الذي يعبر عنه بالعموم العرفي وقال في موضع آخر والنكرة
في سياق الاثبات لا تفيد العموم لغة وربما تفيد بمعونة القرينة وهي كون الكلام مفيدا للسامع فلا يحمل
على غير المعين ولا قرينة على ارادة معين فلا بد من العموم لكن مثل هذا العموم ينصرف الى الافراد الشائعة لا الى
منها الا ترى ان من قال بع هذا بنقد او بالنقد لا يحمل الا على النقد الشائع الغالب عليه دون ما اذا قال الذي
نقد يكون ومن لا يفرق بين العمومين كثيرا ما يخرب الفقه وربما اغتر بالنكرة ثم علا في الابهام في عكس على سبيل العموم
سبيل البدلية بالنسبة الى اي فرد كان فان كان من الافراد النادرة نعم ان اريد منها العموم الاستغراقي بمعونة
القرينة لا جرم لا يتعدى عن الافراد الشائعة ويكون عمومها انها خاصة والمعنى مجازي لا حقيقي وقيل العموم
الذي في المفرد المحلى باللام من هذا القبيل في المواضع التي لا عهد فيها وقيل هو موضوع بحسب اللغة للعموم وربما قيل
موضوع للمعاني الاربعة المشهورة على سبيل الاشتراك والقرينة المذكورة معينة للاستغراق والحق انها موضوعة
لتعريف الجنس لان اللفظ المفرد وضع للجنس واللام موضوعة للتعريف والاشارة فيكون المعنى الحقيقي الجنس المعرف فاذا
حمل الحكم الشرعي عليه يكون ظاهرا في ان الحكم مع الطبيعة يسري الى اي فرد يتحقق تلك الطبيعة فيكون ظاهرا في العموم
مثل احل الله البيع وكذا اذا طلب ترك الطبيعة لان تركها بترك جميع افرادها واذا طلب ايجاد تلك الطبيعة يكفي
في الامتثال ايجاد فرد من تلك الطبيعة واذا اريد فرد من الطبيعة فهو كقولك بع هذا بالنقد والمراد بالطبيعة
هو المعنى المتبادر من الاسم الجنس فان لم يكن منصرفا الا الى الافراد الشائعة فالعموم لغوي والا فعرفي ومن هنا
دقولهم الرجل خير من المرأة جعله من قبيل الاول بجعل المراد كون كل فرد منه خيرا من كل فرد منها من حيث الطبيعة
خاصة لا ينفع في الاحكام الشرعية في افادة العموم اذ كونه خيرا من الحيثية المذكورة لا يقتضي كونه خيرا من كل فرد
اذ ربما كان لخصوصية مانعة فاذا قلنا البيع من حيث الطبيعة حلال لا يقتضي حلية كل فرد فرد منه على الاطلاق
ولذا لم يجعل في علم المنطق كل قضية طبيعية محصورة كلية بل جعلوا كلا منهما قسما برأسه مغايرا للآخر فتدبر
وبالجملة اذا قلنا ان الانسان كذا شرعا يظهر منه ان كل فرد منه كذا وكذا الحال في الجنس المنطقي والصنف مثل الرجل
كذا فان ساوى ما في الجنس اللغوي فالعموم لغوي مثل الكلب نجس والخمر حرام وان كان
الافراد متعارفة شائعة حاضرة في الاذهان وافراد نادرة بعيدة عن الاذهان بحيث لا ينصرف الذهن من
من اطلاق لفظ ذلك الجنس الا الى خصوص الشائعة المتعارفة فالاطلاق ينصرف اليها كما حققنا عند الجميع
وقلنا التبادر علامة الحقيقة وقولهم ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة نظير هذا يكون العموم عرفيا ومما نبهنا
ويظهر من السيد الشارح المخالفة لما ذكرناه فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف بان اطلاق الامر
بالغسل ولعل الحصر ان يقول ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل

ما بعد الحيوان كان الجنس

بالماء دون

وغيرهما

بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قاله لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط
مما لم تجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة
من غير اعتبار العادة انتهى وهو ضعيف بل لا ينبغي التأمل في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل
اللسان والمعهود من اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالعهد فيكون قرينة نعم لا يبعد دعوى ندرة افراد المطلق
والتشكيك بحيث لا اولوية ولا اكثرية يوجب الصعوبة في انصراف الاطلاق اليه بل المناط حصول الغلبة بحيث
يتعارف عند اهل اللسان الانصراف في الاطلاق اليه فاذا يمكن دعوى الفرق بين انصراف الاطلاق للغسل الى الغسل بالماء
وعدم انصرافه الى الغسل بغير الماء الكبريت لان الغسل بالماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق للغسل
اليه دون الغسل بغير ماء الكبريت فلما عدم هذا الفرق لكون نقل الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكانا متساويين
في الحكم كما اشار اليه المدارك واعلم ان ما ذكر للتخصيص باطلاق الالفاظ المفردة يأتي في اطلاق المركبات
كالاجماع والثاني ما ذكره جدي فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لاجل بيان حكم
نفسه من حيث هو لا اثبات عمومه لان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم آخر لان وجوب العموم انما
لئلا يخلو الكلام من الفائدة والفائدة متحققة وان لم يرجع اليه فيتم المقصود التوقف الفاضل على ان ما ذكر لازم
حمل المطلق على الفرد الشائع انما هو اذا لم تقم قرينة تدل على ارادة العموم الشامل للفرد النادر منه واما
معه فلا والقرينة التي تقتضي ذلك كثيرة منها استثناء بعض الافراد النادرة منه كما اذا قال الشارع الغسل
مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان هذا ظاهر في كون المراد من المطلق ما يعم جميع افراد الموضوع للحقيقة والا
لما صح الاستثناء لانه اخراج ما لولاه لدخل لا ما يصح ان يكون منقطعا الا انه يقال هو خلاف الاصل فلا يصار
اليه مع عدم القرينة فتدبر وقد اشار الى القرينة جدي فانه قال اعلم انه لا نزاع في افادة المفرد المحلى باللام وما
شابهه العموم العرفي في مقام افادة الحكم الشرعي وقاعدة ترك الاستفصال وسكوته وعموم سؤاله وترك استفصال الذي
فرد اراده واي فرد حكمه بل لا تامل في الافادة والاستفادة الا انه عموم عرفي استنباطي لا انه لغوي وضعي
وعرفت الفرق بين العمومين وكذا لا نزاع في افادته اذا كان قرينة مثل ان يأتي بعده باداة الاستثناء للاخراج
فان الاستثناء دليل العموم ومنها الاتيان بقيد يقتضي اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال الغسل بغير
ماء الورد مطهر فانه ظاهر في الشمول لجميع ما عداه الخارج بالقيد ولا فرق فيه بين ان يكون شرطا او صفة او غاية
وقد صرح جدي بانه من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا
ومثل ان يأتي بقيد لاخراج فرد فانه ايضا مثل الاستثناء يكون دليل العموم وهو عند اهل [illegible] لا الشائع العرفي
لم يكن للاخراج والاحتراز وجه ولذا يفهم العموم بلا تامل والبناء عليه ثم كلما زاد القيد في الاحتراز زاد في البناء

[illegible]

على العموم وربما يحصل معنى المفهوم قطعا ان يجوز عما هو خرج اظهر عالم يجوز بعوانيه مثلا ودعهم ان المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها امرة ويجها بغير ولي جائز فان اخراج السفيهة والصغيرة والمجنونة مع غاية ظهور خروجهن وعدم اخراج الباكرة البالغة الرشيدة مع نهاية خفاء خروجها يحصل القطع بعموم خروجها والبالغة الرشيدة داخلة لمعلوم انها مولى عليها في النكاح خاصة على فرض الوضوح فيستفيد معنى الحديث ان غير المولى عليها في التزويج تزويجها بغير ولي جائز لا غير مولى عليها في التزويج ولا يخفى شناعته اذ يصير المحمول عين الموضوع مع ان الراوي ان كان يعرف النفي المولى عليها في التزويج لم يحتج الى الحكم ولم يتوقف الكلام الى التكرير لغوا والحاصل فلم ينفع هذا الكلام مطلقا فيكون لا طائل تحته على اي تقدير ومنها الاتيان بحمل المطلق وتعريفه مطلقا ولو بالخاصة ثم الحكم عليه كما اذا قال الغسل وهو ازالة العين بالمانع مطهر والبيع بالنقد وهو الذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدي فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومن القرائن على العموم ان يأتي بما يعرف حقيقة الموضوع وماهيته فان اظهار الماهية انما هو لجزئيته متعلق الحكم بكيفيته حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا اموجها لجلاء المعنى بل وموجبا للجهل عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم مطلقا ثم يتكلمون على طريقتهم كما بيناه وقال ايضا ومن جملة القرائن على افادة المحلى العموم المجيء في مقام اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مميزة له فلا يجوز التخلف حتى يصير التعريف جامعا ومانعا فان يكون هكذا فصلا عن العقلاء فضلا على الشارع في مقام افادة الحكم الشرعي وقال ايضا في مقام اخر ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى للموضوع الحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك كذا في الاخبار مثل قوله ع اذا كان المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي مالها ما شائت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى لا يصير تعريفا غير جامع او غير مانع فان الطفل لا يعرف تعريفا غير جامع او غير مانع فضلا عن الشارع انتهى ومنها وقوع المطلق في مقام جواب السؤال مع ترك الاستفصال كما اذا قال احد بعد قول السائل هل الغسل مطهر وصح الا انه ذكر ان الفرد الذي هو في غاية الندرة لا ينصرف الاطلاق اليه وربما يظهر هذا من جدي ايضا فانه قال ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان الترك لعله لمانع او لجهة لا يخفى فاسد لان الاصل عدمهما والظاهر العموم كما لا يخفى وللخفاء ان الاحتمال لكان وان تساوى الطرفين لو لم نقل بان المرجوحية في الجملة ايضا كان كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين خوفا من انهم بجهلهم ربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا بحيث لا يتوهمه التعميم لعدم الاعتناء به وسد الاحتمال الناشئ عن عروض عارض بل المرجوح في الجملة ايضا بما لا يخفى على المتأمل انتهى اما مقام الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الرجحان بالرجحان المعتبر به ولذا لا يكتفى بالاشعار ولذا لا يبحث عن التقييد وغيرها من اللغات

نظر ومنها

نظر ومنها كون المطلق دالا على صفة ومشتقا على ما اشار اليه فانه قال وربما يرجع العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوهما فان الكل يشمل ذي الراسيين البتة ومن هذه الجهة البتة يرجع ما دل على اشتراط الطهارة للصلوة الى العموم اللغوي كما لا يخفى انتهى وقد بينا في ذلك بما اعترف به من ان الاشتراط بالتحية ومنها ثبوت الحكم المعلق على المطلق لبعض افراده النادرة بالاجماع كما اشار اليه جدي ايضا فانه قال بعد التصريح بان الاطلاق ينصرف الى الشايع وان العموم حينئذ لا يكون لغويا بل يكون عرفيا وربما يرجع الثاني الى الاول بالاجماع في المواضع المجمع عليه مثل طهورية الماء المتصعد من الهواء ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة وربما يتحقق الاجماع في امثال بعض الافراد مع تأمل في البعض الاخر وهذا ايضا يرجع الى الاول في التأمل فيه ايضا بناء على ان امثال الدواخل في العموم قطعا فكلما هو لتطهير كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف الشايع ايضا فالاصل بقاء العموم على ظاهره لفقد مثل ما ورد من اشتراط الصلوة بالطهور وكونه واجبا لها فقط نقول يكون الافراد الشايعة منها هي الوضوء من البول والغايط والنوم والغسل من الجنابة مثلا ويكون النادرة اشتراط الطهور من حدث المس وكون غسل المس واجبا كما اتفق لبعض وان كان ما عليه من الفقهاء عدم التفاوت اصلا بعد تسليم الاجماع في اشتراط الوضوء من الاغماء والسكر والجنون وكذا الغسل لو وطئ دبر الغلام وساير الحيوانات والنفاس والاستحاضة المتوسطة بعموم المنصوص مما دل على اشتراط الطهور للصلوة ووجوبها بخصوص الافراد الشايعة المذكورة وشموله لها ولغيرها انما هو بشيء مما تأملوا فيه من انه فلا معنى لشموله لجميع الافراد واحد من الطهور لغير الشايع كونه اشد ندرة كثير منها بمراتب مضافا الى ان مقتضى مدلول العبارة العموم اللغوي وان المتبادر منها حيث لا طريق الا النقل الى العرف بالنسبة اليها انتهى جدي انتهى ولي في هذا المقام نظر ايضا الثالث اعلم انه حكي عن بعض الاصوليين القول بكون الالف واللام على المفرد مشتركا بين الجنس والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها حقيقة في الاشارة الى الجنس للتبادر عند الاطلاق فيجب حمله عليه ما لم يقم قرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل ان يحمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف فمجرد احتمال الارادة لا ينفع واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى الامر المعلوم ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الحاشية ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما احتمل نادر لان الاول فائدة اذا احتمل كون اللام للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البرائة عن الزايد ولا يتعلق فيه تشريك اليه وقال الثاني وافادة المفرد المعرف العموم انما يقع عند عدم سابق احتمال العهد والجنس والا اظهر كما ذكره الاكثر ولابد ان احتمالا لان اللام لتقدم امر يرجع اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقد بينا ذكره للاول مرجح الاول لما تقدم فلو كان كل ما جاز فرض احتمال ارادة منع العهد

ودوران الامر بينه وبين غيره كما اشار اليه بعض الاجلة فانه قال واما قوله ولا يتقدمه قرينة ترشد اليه فالظاهر
انه اراد قرينة مصححة لارادة العهد لا المعينة له والا لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا فتقديم العهد لا يظهر
له وجه لان اللفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على الواحد منها بخصوصه وقد نقل الزمخشري في
الفائق ضبطا اتفقا على احتمال الجنس والعهد محتجين بانه مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد انتهى الثاني ان اصالة
البراءة لا تقتضي الحمل على العهد والحكم بان المحكم قسم العهد لان المبنا ههنا الاصول لا بدلالة
اللفظ ولعله اراد بالحمل الحكم مسامحة واشار الى ما ذكرنا بعض الاجلة فقال العهد وغيره اما متساويان او
احدهما ارجح من الاخر اما على الاخير فلا شك ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على
الاول فتعليل التسهيل لا يفيد تقديم العهد على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المتيقن تعلق الحكم
الشرعي بالفرد المعين لعدم العلم او الظن بتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون
انتهى الثالث ان التمسك باصالة البراءة في هذا المقام المحتمل بين الاستغراق مشكل ولو لم يعمل بل اللازم هنا التمسك
بالاحتياط واصالة الاشتغال الذمة وذلك لان الذمة قد اشتغلت بالاتيان بمدلول هذا الخطاب والمراد منه
ولا يقطع ببرائتها الا بعد الاتيان بجميع الافراد وما احتمل ان يكون مراد الخصوص المطلب اذا تعلق
بالمجمل كان يقول ائتني بالعين فلا تبرأ عن صورة تلك الاولى ان لا يكون هناك قرينة التعيين اصلا ويكون المكلف به
ما تردد بين المحتملات ولا يقطع بان احدها ما هو في الجملة وهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان الذمة قد
اشتغلت يقينا ولا يقطع ببرائتها الا بفعل الكل الثانية ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن يعلم بارادة
واحد معين منها ويجوز ارادة الباقي من اللفظ ايضا وهنا يجب فعل محتمل الارادة الى ان يدفع اصالة الذمة علم ارادة
الباقي والاستعمال فيه الثالثة ان لا يكون هناك قرينة ولا يعلم بارادة واحد بخصوصه منها من نفس اللفظ ولكن
يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من جهة دوران الامر بين ارادته وارادة ما يندرج هو تحته كما في محل البحث
وهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من الخطاب في الواقع وهو غير معلوم
فيجب الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا للبرائة ولا فرق في لزوم الاخذ بالاحتياط في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون
الخطاب المتعلق بالمجمل امرا كما ذكرنا او نهيا وقد يستشكل فيما ذكرنا في هذا المقام من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مرفوع
باصالة البراءة وذلك لان غاية ما يثبت هنا هو ثبوت اشتغال الذمة علما بتعلق حكم الخطاب في الجملة ولم يثبت اشتغالها
بما عداه فالاصل البرائة منه وفيه نظر لانه وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في هذا المقام سلم هذا كله اذا احتمل كون
الجنس في مقام الطلب للاستغراق واما اذا دار الامر فيه بين العهد والجنس فلا اشكال في لزوم الاقتصار على المعهود
اذا وقع في مقام الامر لان البرائة اليقينية من التكليف اليقيني تحصل به لانه اما هو المراد او من افراده وعلى الاول النفي

يحصل المكلف

يحصل المكلف به وهو واضح والاصل عدم لزوم الاتيان بغيره مع عدم جواز الاقتصار على غيره ومع ورودها
دهي ويجب الاجتناب عن جميع افراد المفهوم اذا وقع في مقام النهي فيتعين به واما اذا وقع المعرف في غير مقام الطلب بحمله على العام
فالاقتصار على المعهود هو الاصل واذا كان الاستغراق محتملا كما لا يخفى **وسيلة** اذا استعمل صيغة المضارع في
بعض موارد الطلب في الانشاء كانت تفيد الوجوب كما تقدم اليه الاشارة وهل تفيد التكرار او لا احتمالان احدهما
الافادة ووجهه ان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد استمرار التجدد فيجب
بعد تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى
اقرب المجازات ولم يبق الا الطلب على وجه التكرار الثاني عدمها كصيغة افعل لانها استعملت في معنى هذه الصيغة
فيجب ان لا يراد التكرار وهذا اقوى لان المتبادر عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة
وهو لم يكن الاقرب اليها مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار وعدم كون الدلالة
عليه لو سلمت بالغلبة والالتزام هذا ويعضد ما ذكرنا عدم تنبيه احد من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع
ان العادة تقتضي لو صح لان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة عليهم السلام بصيغة المضارع فيحصل شدة الاحتياج الى ذلك
وبالجملة المستفاد من القائلين بعدم كون الامر للتكرار ممن العادة عدم كون الصيغة الموضوعة له واما القائلون
بكونه للتكرار فيحتمل مصيرهم الى كون الصيغة الموضوعة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كونه مذهبهم سلمنا الاول
لكنه لا يخفى **وسيلة** اعلم انه قد اشتهر بين اصحابنا ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا الكلام يحتمل
معنيين احدهما انه اذا شك في اشتراط عبادة او معاملة بشيء كان ذلك مستلزما للشك في صحتها والتحقيق
هنا الثاني ان كان هناك اطلاق او عموم يدفع الاشتراط من غير معارض فلا وجه للتوقف في صحة ما يدون الشرط
المشكوك فيه الا اذا انعقد عليه الاجماع مثلا وشك في اشتراطها بشيء فيجب التوقف في صحته بدون ذلك
ويجب الاتيان به تحصيلا للبرائة والوجه فيما ذكرناه واضح وهذا هو الظاهر من هذا اللفظ ويريد من ذلك الكلام
الثاني انه اذا ثبت اشتراطها بشيء وشك في تحققه في الخارج كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط وفي الظن المطلق
وهذا لا دليل على هذا الكلام ووجهه واضح غني عن البيان نعم يبقى الكلام فيما يترتب على ذلك فنقول اذا حصل الشك
في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط ثم الاتيان بالمشروط فعلى هذا لو شك في الحدث قبل
الصلاة او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم عليه تحصيل الطهارة وتعيين الثمن ثم الاتيان بالصلاة او البيع في
ومرجع ذلك الى اصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتب اثر المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط او لا الحق الثاني
تمسكا باصالة عدم اعتباره ولا يعارض ذلك قيام الدليل على اعتباره لانا نقول لا نسلم ذلك بل غاية ما يستفاد
عدم حجية الظن في جميع الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والمسائل الاصولية واما غيرها فيه وهو على الموضوع

فلا دليل على حجيته فيه ولذا صرح جدي بان الظن في الموضوعات التي ليست باستنباطية كالظن بكون الشيء حجرا او ماء
ليس بحجة نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل شرعي يقوم مقام العلم ولذا يجب على من تيقن الطهارة
وشك في الحدث بعدها تجديدها الا انه اذا علم بتحققها وشك في ارتفاعها فالاصل بقاؤها الا انه قد يعارض
هذا الاستصحاب باستصحاب عدم صحة المشروط بعدم الاتيان به لانا نقول الظاهر من الاخبار وكلام القائلين بالاستصحاب
كون الاول اولى بالترجيح ولولاه لانتفى فائدة الاستصحاب وكليته عدم جواز نقض اليقين الا بمثله وبالجملة اذا
لم يعلم بتحقق الشرط قبل الاتيان بالمشروط ولكان هناك دليل شرعي من استصحاب او غيره يقتضي الحكم بثبوته تعبدا
فالاصل لزوم الاتيان به فلو لم يات به وتلبس بالمشروط وانكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم بفساد المشروط
وبعضيا اذا لم يتمكن بعد ذلك من الاتيان بالمشروط الواجب عليه لتفويته الى اجمع مع قدرته على الاتيان به
على الوجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فاللازم الحكم بالصحة في غير العبادات الحسن سببها ولا
دليل على الاشتراط بالعلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط لا عقلا ولا شرعا وهو واضح واما في العبادات فالتحقيق
فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتب
على تركها من حيث تركها وان كان الشك فيه بعد الاتيان بالمشروط فالتحقيق فيه ان يقال ان كان المشروط مما يؤتى به
موقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت فالاصل يقتضي لزوم اعادته لان الاصل بقاء
التكليف بالمشروط حتى يتيقن الخروج عن عهدته ولا يكون ذلك الا باعادته اللهم الا ان يقال ان المكلف حين اتى به
بالمشروط كان مامورا به لانه كان عالما بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج
عن العهدة وايضا انه بعد الفراغ من المشروط وحصول الشك في شرطه لم يخاطب بالمشروط قطعا لامتناع تكليف الغافل ولم يكن مكلفا في ذلك
الحين فالاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط ويمكن ان يبنى الامر في مسألة الاعادة بلزوم الخروج غالبا وهو يشكل في الشريعة هذا
وربما يظهر من جماعة من الاصحاب انه يحكم بالاجزاء وان تبين الخلو عن الشرط وتركه ناسيا لقاعدة امتثال الامر
يقتضي الاجزاء قال المحقق في المعتبر بعد نقل رواية تدل على ان ناسي النجاسة اذا صلى لا يعيد صلوته وعندي ان
هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلى صلوة مشروعة مامورا بها فيسقط الفرض بها ويؤيد ذلك
قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وفي كري وان كان الاعادة خارج الوقت اظهر لعدم الاتيان على الوجه والتضييع
بالنسيان والاكثر على عدم الاعادة مطلقا للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وبعض الاجلة استدل للمقدس على الاجزاء
ملخصا وفي الذكرى عن الاكثر وفي المدارك استدل بها على سقوط الاعادة على الجاهل ببطلان الصلوة مع النجاسة
وقد بنا فيما ذكروه بما ذكره مشايخي فانه قال بعد ما قلناه من المعتبر وفيه ان سقوط الفرض بتحقق الامتثال
العرفي الذي هو الاتيان بالمطلوب واقعا الامطلق لعدم كونه مسلما ولا ثابتا ولا مبينا وتحققه بعد ظهور المخالفة

لما مر به

لما مر به وان كانت نادرة في امر قليل فغاية العلة فيه ما فيه الجنان قال ويكون الاصل لتطابقها النبي ع لانا مرلا
الشعور الرقمه اليقيني الجزئية اليقينية وللاصالة عدم الخروج عن العهدة بها واصالة عدم كونها صلوة مامورا بها
وعدم كونها العبادة المطلوبة وغيرها الا ان قال وفي التاليف ايضا نظر لظاهر الاخبار الدالة على كون
صلوة الناسي المذكور صحيحة او باطلة والذي يظهر من قوله رفع الخ هو كون الناسي غير معاقب فعله لرفع الخطاء
وهو غير المدعى على ما لا يخفى الا ان يكون ترك الصلوة او اجزائها او شرطها نسيانا نعلم ان نسيانه لا عقاب الا من اخذه
به الان صلوته صحيحة وهذا واضح انتهى ويظهر من المختلف والمنتهى وموضع من المعتبر الجواب عما ذكروه فقال في الاول
في مقام الاستدلال على البطلان من صلى في ثوب مغصوب ناسيا يجب عليه الاعادة في الوقت وخارجه اما الاول فلانه
لم يات بالمامور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف ونحوه ما في كري وقال في مقام الاستدلال على وجوب اعادة
الصلوة على من صلى ناسيا للاستنجاء لنا انه مفرط بتركه الاستنجاء فيجب عليه الاعادة ولانه لم يات بالمامور به على
وجهه فيبقى في عهدة التكليف وقال في المعتبر في هذا المقام لنا اعادة الصلوة ان الطهارة التي هي من النجاسة شرط في صحة
الصلوة ولم يحصل ونحوه ما في المنتهى والحاصل ان الذي يقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمامور به على الوجه المطلق
لا على الوجه الذي ترك شرطه عمدا او لم يتحقق الامتثال به غايته رفع المؤاخذة وهو غير المدعى لا يقال
يدفع ما ذكرتم عموم قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولذا استدل به ابن ادريس على ما يظهر من الايضاح على عدم
بطلان الصلوة في الثوب المغصوب او في نسيانا لانا نقول الايضاح بعد دعوى لجماعة من العلم على عدم
ترتب العقاب على الصلوة الواقعة نسيانا في الثوب المغصوب والاستدلال عليه بالحديث المذكور وهذا هو عين في
صحة الصلوة وعدم قضائها فالاستدلال ابن ادريس يمنع كل الجهل المتبوع الا ان اضافة الرفع التي حقيقة في رفع حقيقة مجاز
رفع احكامه في الكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذر الحقيقة حمل على
اقرب المجازات ولان الرفع هنا بمعنى الغاء الشارع اياه فاعتباره في حكم ما عليه سائق الغاء المطلق والعطف
وما نتكر هو عليه على المراد بالرفع فيه الغاء الكل لكن ايضا هذا معطوف عليه انتهى وقد استدل به المحقق ايضا
بالحديث المذكور على ما ذهب اليه ابن ادريس بعد اختياره له لانا نقول انا نمنع عموم الحديث لما نقله الايضاح عن والده
فانه بعد نقل قول ابن ادريس واحتج بالحديث المذكور قال والجواب المراد الاثم لانه قادر على التكرار الموجب للتذكار فاذا اخل به
كان من تفريطه ولانه لما علم كان حكمه المنع من الصلوة والاصل بقاء الحكم وازالة النسيان اياه تحتاج الى نص ولم يثبت
ثم اجاب المصنف بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور ومع الاكتفاء بالاقل ولانه لا يجوز
الصلوة في المغصوب واذا الحكم المانع لكان قد تبدل الحكم ولنتنظر في الاسباب المدونة فلا يبعد الرفع المطلق
ودليلكم مبني عليه فيرجع عليكم بالابطال اللائق شرط التكليف بترك المغصوب العلم فالجزء للشرطية لا يستلزم زوال

الشرطية والمشروط للاتفاق لهو زوال الرهو النسيان فلو كان علة زوال الحكم لانتقض في الاشياء وعادة المحذور
انتهى وقد يناقش فيما ذكره المحقق الثاني ره في جامع المقاصد فانه قال بعد الاشارة الى ما في الايضاح
ان تقول للامام ان التكرار الموجب للتعدد كان يمنع عروض النسيان والموجود انهم غفلة فيه وما ادعاه من استحقاقهما
نفيا للمنع من المطلق بعد النسيان ممنوع بالاجماع على ان الناسي يمتنع تكليفه حال النسيان لامتناع تكليف الغافل
ومنع ارادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال على ارادته غير ملتفت اليه وما استند اليه من استلزام زيادة الاضمار
الى اخره مردود لان زيادة الاضمار الممنوع منها في اللفظ الذي لم يدل دليل فلو كان احد اللفظين اشتمل ومعاني
في اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان الزيادة في الاضمار انما يلزم على تقدير ما يدعيه فانه يحتاج الى اضمار
بعض الاحكام وعلى ما قلناه يكفي اضمار الاحكام نقضا على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كانا بمرتبة واحدة
فلو اقتضى المقام الاكثر وجب المصير اليه ولعل المراد رفع جميع الاحكام حتى المترتبة على النسيان باعتبار كونه عذرا
بل المراد رفع الاحكام المترتبة على الفعل اذا وقع عمدا فان سياق الحديث والله اعلم اخبار الامة ان الامر الممنوع منه
اذا كان خطأ او نسيانا حتى كانه لم يكن فلا يتعلق شيء من احكام عمده ولو قدرنا ان المراد رفع جميع الاحكام فانما
يرفع الحكم الممكن رفعه لا مطلقا وما ذكره غير ممكن الرفع لامتناع الخلو عن جميع الاحكام الشرعية انتهى والاولى ان يمنع
عموم الحديث بما اشار اليه ره من ان المتبادر منه رفع المؤاخذة نعم الظاهر وقد صرح به جميع من المحققين قال الشهيد
الثاني في الروض بعد الاشارة الى ما ذكره المحقق الثاني ولك ان تقول لو تم هذا التوجيه لزم الحكم بعدم اعادة
الناسي [illegible] وقد ورد النص بخلافه في مواضع كاعادة الناسي للنجاسة ولا عذر لهم هنا باعادة ناسي الحكم بالغصب
وغير ذلك من المواضع فاستفدنا هذه الافراد حتى عن القائل بهذه المسألة لدليل على عدم رفع جميع الاحكام
بل على رفع المؤاخذة على الفعل كالعامد بقرينة ان [illegible] الحديث بالمكره والخاطئ اللهم الا ان يجاب
الصورتين الاوليين بالنص والثانية بالاتفاق فيرجع ما وقع فيه الخلاف مع عدم النص الى الدليل وفيه بعد والتحقيق
الخبر لا يحتاج الى الاضمار لانه ظاهر في رفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع
المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان في الشيء الفلاني وتحقيق المسألة في الاصول وح
فلا بد في عدم الاعادة في المسألة المذكورة ولا غيرها من الرجوع الى غيره من الادلة انتهى وقال العلامة
[illegible] في قوله رفع [illegible] لان المعلوم نفي المؤاخذة وقال السيد عميد الدين اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله ع
رفع [illegible] قال ابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري [illegible] انه [illegible] الخطأ والنسيان غير مرفوعين عن الامة
وكلام الرسول صدق فلا بد من اضمار ما يستقيم الكلام به اما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفته الاصل
الدليل فيقتصر على ما [illegible] المؤاخذة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات

وقضا العبادات وذلك الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو غير
لا [illegible] والجواب ان عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المؤاخذة لعرف اهل اللغة قبل ورود
الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى الذهن منه رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا
والنسيان في الشيء الفلاني وانه فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة جميع المسلمين والخطأ والنسيان رفعا
عنهم لا يمتنع [illegible] في ذلك ووقوعهما من بعض الامة انتهى وقال العلامة في النهاية في دفع حجة قول الخصم والجواب انا
نلتزم الاضمار لو لم يكن اللفظ ظاهرا في استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في نفي المؤاخذة لكن اللفظ ظاهر
فيه فان كل عاقل يحكم عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه
والتبادر دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال لكن اذا قال الرسول لامته رفعت عنكم الخطا
لهم ما يتفرع من مؤاخذة لامته وهي الاحكام الشرعية وكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطأ لا في
لو كان عرفي الاستعمال ما ذكرتم لم يرتفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذات والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة
ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال غيره الضمان مع وجوب
الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة عليه وكذا يضمن الرامي بالسهم الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مأمور بالرمي
يثاب عليه والعاقلة يضمن من غير جناية بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء امتحان لا [illegible] عليه لا
للانتقال [illegible] انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص العموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال
على انا نمنع العموم في المضمر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله حرمت عليكم
امهاتكم عاما في كل فعل مع وجوب اضمار الفعل كالحكم هنا الذي يجب اضماره لا اضافة الرفع اليه كاضافة التحريم
الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد هنا نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية على غيرهم اما اولا فللمنع من
المزية لاحتمال البيانية رفع الحكم الخطأ عن امته كما ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون من تقدم من
الامم مؤاخذين على الخطا اما الورود في موضع لا عرف به يريد به خصوص معناه فانه محل عجز انه نفي الاثر مطلق
ونفي احاد الاثار ويصلح للارادة الجميع ولا يترجح احد الاحتمالات الا وقد جعل اللغوي صيغة لم يحكم بالعموم هنا
فانه لا صيغة للمضمرات وهذا قد يفهم منه انه لا يبقى انه قد يقتضي نفي المؤثر والاثر معا فاذا انتفى نفي المؤثر يقوم
الخصم نفي الاثر مستندا لانا نقول في قوله رفع الخطا الدال على نفي المؤثر والاثر حقيقة اذا انتفى المؤثر نفي
الاثر بل هو نفي المؤثر فقط والاثر يختص بالتبعية من وقوع انتفاء مؤثره لا باعتبار شمول اللفظ له وعمومه
فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا اما عن جميع اثاره او عن البعض ولا يترجح الجملة على البعض وفيه نظر لان نفي
جميع الصفات والاثار مجاز اقرب [illegible] قال الرازي في المحصول والاقرب انه ليس مجمل لان المراد انما العقاب رفعت

عند الخطأ كان ذلك في العرف منشأ للمؤاخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول لامته مثل هذا القول
وجب حمله على ما يتوقع منه المؤاخذة مما لا امته به وهو الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في
الخطأ ونحوه وقال المحقق شيخنا الصاحب لنا ان العرف في مثل قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعا فان
السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح
لا اجمال فيه لا يقال لو صحت يسقط عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقوبات وقد رفع
ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لا يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او يفهم العقاب ما يقصد به
الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر مال المتلف عنه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما
تخصيص الخبر بدليل لا يوجب الاجمال انتهى فاذا ثبت ما ذكرناه من القاعدة سلم ما عن المعالم [illegible]
ما قيل من ان الناسي تفسد صلاته يجب عليه الاعادة ولا يكون معذورا ولعل المستند فيه موثقة سماعة قال سألته
عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلاته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه
ويلزم على هذه القاعدة اعادة ما شك في شرطه بعد الاتيان به وان كان المشروط مما امر به وموقتا في
حصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو خارج الوقت والاصل يقتضي عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض
جديد والاصل عدمه ولكن قد يقال هذا حسن لولا النبوي من نام عن فريضة او نسيها فليقضها اذا ذكرها ان الله وقتها
واما معه فلا يتم ذلك بل يجب القضاء الدال التزاما على ان كل فائت يجب قضاؤه وعلى الفرض يحتمل فيه فوت الاداء
فيجب فيه القضاء من باب المقدمة ولتحصيل العلم بالخروج عن التكليف بقضاء الفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه
تمسكا باصالة عدم الاتيان بالمامور به في الوقت وقد يجاب اولا بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن
التعويل عليها وجعلها اصلا شرعيا وثانيا بانها محتملة لاختصاصها بفوت الصلاة نوما وفي بعض النسخ زيادة لفظ
صلاة قبل قوله فريضة فلا تنهض لاثبات الحكم كلية وثالثا بان المتبادر منها صورة العلم بالفوت لا مطلقا
ورابعا بان استصحاب عدم الاتيان بالمامور به في الوقت معارض باستصحاب عدم وجوب القضاء فتدبر وان كان المشروط
معاملة او ايقاعا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به فالاصل يقتضي الحكم بالفساد وعدم لزوم ترتب
الاثار كما فيما اذا شك في شرط المامور به بعد الاتيان به اللهم الا ان يعارض بانه يلزم الحرج لو عول عليه [illegible]
للعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قوله ع اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشك
ليس بشيء وقوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله ع كل شيء شك فيه مما قد جاوزته ودخلت في غيره فامض عليه
وقوله ع انما الشك في شيء لم تجزه فتامل **وسيلة** الحيوان الطاهر العين الغير المأكول اللحم اذا ذكي فهل الاصل
وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع منها او الاصل فيه عدمها حتى يثبت فيه خلاف بين الاصحاب فمنهم من جعل مقتضى الاصل

الاول

الاول وهو المرتضى المحكي عن الكاشاني والوالد ره ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثاني وهو العلامة وفخر الاسلام
ابنه والشهيد الثاني والاولى الاول لان الحيوان المزكى الغير المأكول لحمه يجوز الانتفاع منها فالاصل اباحته
لما دل على ان الاشياء كلها مباحة ولانه كان طاهرا قبل التزكية فالاصل بقاء الطهارة بعدها ويعضده
ما ذكر من الاجماع المحكي على الكلية كلام السيد المرتضى ره فانه قال اما الوبر وكل ما يجز [illegible] الانسان في الحي
تؤثر فيه التزكية ونحن نجيز ان يكون ميتة ولو مات حتف انفه لم يخرج عن [illegible] بالذكاة ثم قال دليلنا على
ذلك الاجماع الفرقة المحقة عليه لا يقال يعارض ما ذكرتم ما اشتهر من [illegible] قبوله التذكية وهو من
الاول انا نمنع وجه كلامه [illegible] والاصل فيهما حرمة الانتفاع في الجملة اذ كان ما [illegible] اما الاول فلان الميتة
عبارة عن ذات تنفصل لها الروح وهو عبارة عن مطلق خروج الروح ولو كان بالتزكية واما الثاني فلاطلاق ما دل
على حرمة الميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع [illegible] حرمة الميتة الا مع الانتفاع منها والاظهر ان يكون المراد منه جميع الانتفاعات
الثاني ان التزكية للافادة لعموم المنافع والباقية تتبع لها فاذا انتفى الاهم وهو الاكل واللبس في الصلوة انتفى الباقية فلا تؤثر التزكية
الثالث ان التزكية تعذيب الحيوان ولا يجوز الا بالاذن من الشرع ولانه النبوي النهي عن ذبح الحيوان لغير ماكله **الرابع** ان
التزكية حكم شرعي لها شرط معروفة ويترتب عليه طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه فيتوقف على دليل اصلا
صالح وخروج ما دل على عدمها وهو مفقود لانا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرنا اما الاول فلانا
لا نسلم صدق لفظ الميتة على الحيوان المخرج عنه فان الفقهاء انما يطلق في مقابلة المزكى كما اشار اليه جماعة من
اهل اللغة وغيرهم ففي القاموس كما عن الصحاح ان الميتة ما لم تقع عليه الذكاة وفي المصباح المنير والمراد بالميتة
في عرف الشرع ما مات حتف انفه وفي المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة قال ولا معارض لها لان المتيقن
من ادلة نجاسة الميتة ما مات حتف انفه دون ما زكي لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظاهر انها تطلق مقابلة
المذكى انتهى فاذا لا يشمل تلك الادلة محل الفرض لما عرفت ان لفظ الميتة عليه حقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا
لا دليل عليها الا الاجماع غير معلوم التحقق كالنص الدال عليها وقوله ع حرمت عليكم الميتة لا ينصرف الا الى الشائع كالصحيح
الميتة لا ينتفع بشيء منها اما الاول فلوجهين الاول ان لفظ الميتة مطلق فينصرف الى الغالب من افراده وهو غير
محل الفرض والثاني ان المتبادر منه تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم تحريم سائر الانتفاعات الذي هو محل
النزاع واما الثاني فللوجه الاول من الوجهين المذكورين وقوله ع ليس شيء مما يضر الا [illegible] او ربما
لا يخفى وبما ذكرنا يظهر [illegible] لمكاتبة لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب [illegible] الصحيح لفظ شيء [illegible] عمومه افراد الميتة وبالجملة
لا دليل على كون كل ميتة نجسة فلا ينتفع منها بل جعل المعالم والمدارك العمدة في اثبات اصل النجاسة
هو الاجماع واما الثاني فلمنع كون الاكل واللبس اهم المنافع سلمنا لكن نمنع الملازمة بين انتفائه وانتفائهما

قه واما الثالث فلان المنع من عموم جواز تعرف الحيوان مسلم سلمنا لكنه غير مستلزم المنع من المنافع بعد الذبح المحرم
قه واما الرابع فلانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان بعد زهوق روحه ثبوت النجاسة وحرمة الانتفاع
منه وادعى انه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونه سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه
كان للاصل كالنماء البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشرع جعل شيئا سببا للانتقال كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل
اذ القدر الثابت هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية صحيحة واما معه فلا دليل على ذلك
فيبقى منفى [illegible] ما دل على اصالة اباحة الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا يبعد ان
التذكية سبب شرعي لو انحصر مطالبنا الخصم بدليل يدل على الانتقال مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع ولا الحكم بالنجاسة
فهو سبب الخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية
لا بالتذكية لا يتوقف على [illegible] جواز الانتفاع من الجلد المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظاهر
ان كل من قال بوقوع التذكية عليه جوز ذلك وهذا يدفع اصالة عدم الانتقال والتملك فاذا ثبت المنع منها بالاتفاق
فيقتصر المنع من غيرها من سائر المنافع لان التفصيل لا قائل به على الظاهر لا انقول بعاضى هذا بالمنع اصلا عدم القول
بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرها بالاصل فيثبت جواز الانتفاع بهما لعدم القول بالفصل
على انه يمكن [illegible] كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم
قه توضيح اذا اشترى من كتيبة او تذكية الحيوان الماكول اللحم فهو الاصل جواز الانتفاع منه والطهارة او لا فيه
اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع بها ومن [illegible]
ان يقال القدر الثابت هو المنع مما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع بالشكوك فيه الى العمومات وسيله لفظ من
اذا كانت للاستفهام كانت للعموم كما صرح به في العدة والمعارج والنهاية والمبادي والزبدة والمختصر والمنهاج و
عن العضدي الى المحققين وفي التمهيد الصحيح من يقول بوضع لفظ في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك وجوه الاول ان
قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسئلك عن جميع المتصفين بدخول داري وان هذا تفصيل لاجمال الاول وانما
عدل عنه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه موضوعا للعموم لا يقال نمنع من ذلك بل نقول ان تناوله من
الاستفهامية للاشخاص ليس دفعة بل على البدل [illegible] بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين قوله من دخل داري
وبين قوله ادخل زيد ام عمرو فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما زيد او عمرو او غيرهما فكذا
الاول ليس للعموم وانه بمنزلة ازيد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول ذلك باطل والفرق بين المثالين واضح لان
قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال عن ذاتها ولا عن الطبيعة ولا عن الفرد المنتشر بل لابد ان يكون
عن جميع الافراد ولان الاقتصار بالجميع المستفهم بذكر بعض الافراد كان معيبا ولا كذلك ادخل زيد ام عمرو فانه لا يتناول الجميع

الاول

الاسواق دفعة بل على سوق واحد منهم فكان من اول الامر يحتاج الى وضع العموم دون الثاني نعم ربما يرجع
العموم بالقرينة الثاني انها لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص او غير موضوع لشيء والكل
باطل بانقسامه فالمقدم مثله اما بطلان الاول فلانه لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بذكر جميع الافراد لوجوب مطابقة
الجواب للسؤال والثالث باطل قطعا فالمقدم مثله لا يقال نمنع صحة الجواب بالعموم قرينة استعماله في العموم [illegible]
وانما الكلام في المجرد من القرينة سلمنا عدم القرينة لكن يمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب
مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا والجواب عاما [illegible]
لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فيجب الجواب ليس دليلا على العموم كونها موضوعة للخصوص
لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرد السؤال عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من دخل داري فاتبع
منذ ان يقول جميع اقاربك وهو ظاهر في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال المتقدم
بل انه يقبح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك اعندك رجال لما جاز لك ان تقول عندي رجال
ونساء وخيرة وتمرة وماء وعسل وقد اشار الى هذا في النهاية فتدبر ولا يتم لو كانت العموم للاحسن في الحكم قوله من دخل
داري الا بقوله نعم فانه على تقدير كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري ومعلوم ان جوابه هذا لا يكون الا نعم
[illegible] هو بمنزلة د التالي بطل فالمقدم مثله لانا نقول هذا باطل لما ذكره في النهاية فانه قال [illegible]
لم يقع عن الخصوص حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التعيين وقوله من عندك معناه اذكر لي الجميع ولا تقل على احد
الا وقد ذكرته هذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم انتهى واما بطلان التالي فلما ذكره في النهاية فانه قال لانه لو كان للاشتراك
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو قال من عندك فكان يجب ان يقول له اتسأل عن الرجال او النساء
فاذا اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم فاذا قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن
[illegible] العموم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب
[illegible] اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم ال[illegible]
[illegible] قوله من عندك اعن الرجال ام عن الاناث [illegible]
[illegible] لا يقبح بعض تلك الاستفهامات [illegible] الاشتراك
[illegible] بعض المراتب دون البعض فلو كانت [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] علمنا ببطلان الاشتراك [illegible]
[illegible] من الفوائد [illegible] ابطال الثالث [illegible]
[illegible] واقع في الاقرب والقرآن والسنة [illegible]

قه واما الثالث فللمنع من عموم جواز تصرف الحيوان مطلقا سلمنا لكنه غير مستلزم للمنع من المنافع بعد الذبح المحرم
قه واما الرابع فلانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان بعد زهوق روحه ثبوت النجاسة وحرمة الانتفاع
منه وادعى انه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونه سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه
كان للاصل كما دل البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشرع جعل شيئا سببا للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل
اذ القدر الثابت هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه فلا دليل على ذلك
فيشمله ما دل على اصالة اباحة الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا اقل من ان
التذكية سبب شرعي لا يتحقق بطالبها الخصم بدليل بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع لا بالنجاسة
فهو سبب للخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية
لا بالتذكية للتي يدعي علي معنى التي جواز الانتفاع من الجلد المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظاهر
ان كل من قال بوقوع التذكية عليه جوز ذلك وهذا يدفع اصالة عدم الانتقال والتملك فاذا ثبت المنع منها بالا
يثبت المنع من غيرها من سائر المنافع لان التفصيل لا قائل به على الظاهر لا انه يعارض هذا بالمثل لعدم القول
بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرها بالاصل ثبت جواز الانتفاع بها لعدم القول بالفصل
على انه يمكن فيها بما كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم
قه تنبيه اذا شك في تذكية الحيوان المأكول اللحم فهل الاصل جواز الانتفاع منه والطهارة او لا فيه
اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن اصالة الطهارة وامكان
ان يقال القدر الثابت هو المنع مما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع فيما شك فيه الى العمومات وسيأتي لفظة من
اذا كانت للاستفهام كانت للعموم كما صرح به العضدي والمعالم والنهاية والمبادي والزبدة والمختصر والمنهاج و
عن الغنية الى المحققين وفي التمهيد المحكي عن بعض انه يوضع لفظة في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك قال ان
قول من دخل داري بمنزلة قولك اسألك عن جميع المتصفين بدخول داري وان هذا تفصيل للاجمال الاول وانما
عدل عنه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه موضوعا للعموم للاتفاق على منع ذلك بل نقول ان تناول من
للاستفهامية الاشخاص ليس دفعيا على البدل بل على الجملة بل على سبيل الاجتماع لا فرق بين قولك من دخل داري
وبين قوله ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا
الاول ليس للعموم وانه بمنزلة ازيد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول ذلك باطل والفرق بين المثالين واضح فان
قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال عن ذاتها ولا عن الطبيعة ولا عن الفرد المنتشر والا لزم ان يكون
عن جميع الافراد ولان الواقع الجواب المستفهم بذكر بعض الافراد كان سؤالا ولا كذلك ادخل سوقا فانه لا يتناول جميع

الاسواق دفعة بل يدل على سوق واحد مبهم فكان سؤاله لا بالاول بحسب الوضع العموم دون الثاني نعم ربما يرجع
العموم بالقرينة الثالث انها لو لم تكن للعموم لكانت اما للخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص او غير موضوعة لشيء
الثاني باقسامه بط فالمقدم مثله اما بطلان الاول فلانه لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بذكر جميع الافراد لوجوب مطابقة
الجواب للسؤال والتالي بط قطعا فالمقدم مثله لا يقال صحة الجواب بالعموم قرينة استعمالها في العموم وانه غير مستلزم
وانما الكلام في المجرد عن القرينة سلمنا عدم القرينة لكن يمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال يعني ان لا يكون الجواب
مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب بجواب عام نعم
لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فمجرد الجواب ليس دليلا على العموم كونها موضوعة للخصوص
لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرد السؤال عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من دخل داري فانه يصح
منه ان يقول جميع اهل بلد وهو ظاهر في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال
بل انه يصح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك اعندك رجل لما جاز لك ان تقول عندي رجال
ونساء وخبز وتمر وماء وعسل وقد اشار الى هذا في النهاية فتم ولا يقال لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل
داري الا بقوله نعم فانه على تقدير كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري ومعلوم ان جواب هذا لا يكون الا بنعم
او لا كذا ما هو بمنزلته والتالي بط فالمقدم مثله لانا نقول هذا بط لما ذكره في النهاية فانه قال وقولهم السؤال
لم يقع عن التصور حتى يجب الجواب بلا او نعم بل عن التصديق وقوله من عندك معناه اذكر لي الجميع ولا تغادر منهم احدا
الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه بلا او نعم انتهى واما بطلان التالي فلما ذكره في النهاية فانه قال لانه لو كان
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو قال من عندك فكان يجب ان يقول اتسألني عن الرجال او النساء
فاذا قال بالرجال قال اتسأل عن العرب او العجم فاذا قال العرب قال اتسأل عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن
اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب العموم
لتناهيها بل يحصل السؤال عنها اجمالا وتفصيلا لانا نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال لان الاصل عدم الاشتراك
ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك اعن الرجال ام عن النساء الاحرار ام العبيد
سلمنا بطلان الاستفهام عن كل الاقسام وقبح ذلك لكن ليس الاستفهام لا يقبح بعض تلك الاستفهامات وعلى ما يقع الاشتراك
بالترجيح قلنا الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص
لكانت حقيقة في جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض
الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان الثالث فواضح غني
عن البيان وسيأتي اعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في اللغة والقرآن والسنة اما وقوعه في اللغة

فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الازمنة صار
اجماعيا فلا يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرائني واصحابه وقوم من منع وقوعه قال الشيخ
في العدة ان من الناس من دفع ان يكون في الكلام مجاز اصلا وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين
اهل اللغة انهم استعملوا لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجازا دون الحقيقة الا ان قالوا فان دفع ذلك استعمالا
فما ذكرناه دلالة وان قالوا لا اذ نعرف استعمالا الا الى قولوا انه حقيقة كان مخالفا للاستعمال اهل اللغة وطلبنا
ويمتنع عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز اسمعوا بعضهم ما ذكر وتحقق امارات المجاز المذكورة في كتب الاصول ليبين
في كثير من الاستعمالات لا يبقى ريب لما ذكره من وقوع المجاز في اللغة وجوه **الاول** ان المجاز خلاف الحكمة فلا يقع
في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول لزم
التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه باللفظ الموضوع له اذ ما من معنى الا وبازائه
لفظ موضوع له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق لظهور اللفظ في غير ما اريد به بالاتفاق
واما الثاني فلان اهل اللغة انما يرتكبون ما يوافق الحكمة لا ما ينافيها وهو واضح **الثاني** ان اللفظ اذا تجرد
عن القرينة كان المتبادر منه ما دل عليه فهو امارة الحقيقة فكان ذلك اللفظ موضوعا للمعنيين في حالتين **الثالث** ان المجاز
اذا كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ للتردد عند اطلاقه بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
والاصل عدمه والجواب انا نقول الوجوه المزبورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل
مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة ومنها المبالغة ومنها
التعظيم او التحقير ولو فرض انتفاء جميع الفوائد مع وقوع المجاز لكنه لا يستلزم المنع مطلقا [illegible] هو
الحكم اما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات الحقيقة بل هو التبادر بلا قرينة كما يظهر مما ذكرناه
في اول الكتاب واما الثالث فللمنع من الاجمال لانه ان كان مقرونا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى
الحقيقي فلا اجمال اصلا في الحالين واما وقوعه في القرآن فهو ايضا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين
والمحقق البهائي وصاحب غاية المبادي والمحقق الجواد والعضدي والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقل بعض الاجلة
عن المحققين وخالف فيه الظاهرية فقالوا ان كل ما في القرآن محمول على ظاهره لنا وجهان **الاول** انه لا ريب
ان القرآن ابلغ وافصح من غيره وقد نزل على جهة الاعجاز فيجب ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول فواضح
واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا بد ان يكون مشتملا على الابلغ **الثاني**
قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسأل القرية وجاء ربك وتجري باعيننا والسماء وما بناها وما بناها بايد واشتعل
الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل فليس المراد منها المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكذب او الغلط وهما محال فالمراد

في اثبات وقوع المجاز في القران والسنة والادعية

المعنى المجازي

المعنى المجازي الا لزم [illegible] ولا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهو ظاهر لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الالفاظ موضوعة للمعنى
المراد منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها او لغيرها لزم اما الاشتراك او النقل واللازم باطل والاحتجاج
وجوه **الاول** ان المجاز كذب لانه حكم على خلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار صح ان يقال انه ليس
بحمار وهو عليه قبيح **الثاني** انه ركيك والله تعالى منزه عنه **الثالث** ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع
في القرآن لزم عجزه تعالى وهو محال **الرابع** ان المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع في القرآن لزم ان يكون
ملغزا ومعميا **الخامس** انه لو وقع في القرآن لوجب ان يطلق عليه تعالى انه متجوز واللازم باطل اتفاقا فكذا المقدم
اما الملازمة فلان من قام به فعل وجب ان يشتق له منه اسم الفاعل ولذا يقال للموصوف بالضرب انه ضارب
وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان ينسب الى الموضوع كما في
زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان اللفظ الدال على ذلك بالحقيقة او المجاز والتجوز عبارة عن
استعمال اللفظ في معنى سواء كان هناك نسبة واقعة او لا فهنا غير الاول فاذا اريد من قولك زيد اسد انه
حيوان مفترس وهو المعنى الحقيقي للاسد كان كذبا لعدم وقوع هذه النسبة واذا اريد انه شجاع وهو المعنى المجازي
له كان صدقا لوقوع هذه النسبة وبالجملة الكذب من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ وامر المعنى غير
الامر في النسبة بينهما العموم من وجه ويشهد بما ذكرنا من ان المجاز ليس بكذب وجوه **الاول** اشتراط القرينة في الاستعمال
المجازي **الثاني** تقبيح العلامة العقلاء للكاذب وتحسينهم للمتجوز **الثالث** اجماع المسلمين على النهي عن الكذب وتجويزهم للمجاز ولو كان كذبا
للمجاز ذلك منهم محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني فللمنع من كونه ركيكا كيف وقد تعارف عند
اهل الفصاحة والبلاغة ان الكناية ابلغ واما الثالث فللمنع من المقدمة الاولى لجواز العدول الى المجاز ورفع
القدرة على الحقيقة طلبا للفوائد واما الرابع فللمنع من استلزام الالغاز والتعمية مع تحقق القرينة واما الخامس
فللمنع من ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه اذ لا دليل عليه كيف وقد يقوم الفعل بشخص ولم يشتق
منه له لفظ اما مطلقا او في بعض الصور ولذا اشار الى ما ذكرناه العلامة في التهذيب فقال ولا يجب الاشتقاق
مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها انتهى وما ذكره انه دفع ما ذهب اليه الاشعرية
من القول بوجوب الاشتقاق نعم قد يقال الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جائز بحكم الاستقراء الناشي من
وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في كثير من المشتقات
الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه وبالجملة الكل على عدم اشتراط احاد المجاز بالنقل وعلى عدم
اشتراط احاد المشتقات بالوضع فالوضع فيه نوعي كما في المجاز وقد علمنا عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى وليس ذلك
الا لما ذكره المانعون من وقوع المجاز في القرآن وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى

ما ذكره المانعون من عدم وقوع المجاز في القرآن بل الوجه فيه كون اسمائه تعالى توقيفية عند ورود دعاء من الشرع
فالم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه والى هذا ذهب العلامة والسيد
عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري كما حكى المحقق عن الشيخ علي بن يوسف
عبد الجليل في كتاب منتهى السؤل في شرح الاسماء ونسبه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء ولهم في ذلك وجوه
الاول الاسم الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها
وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع وما شانه هذا يجب الاجتناب عنه والتباعد عنه لا يقال يجري الاتصاف
بالمعنى يكفي في الاطلاق لفضله على التصغير لانا نمنع منه فان لفظي عزوجل لا يجوز اطلاقهما على النبي مع انه
عزيز وجليل **الثاني** قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان الملحد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قاله
البيضاوي لا يقال يعارضه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها
لاحتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر اذ قد يعلم بعدم المفسدة وكون الاطلاق مما يليق بجلاله ولا دونيا
كما يفيد جوازه ويندفع بهذا الوجه الاول ايضا ومما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه
اجماع العلماء على الظاهر على قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم ترد بطريق يصح الحجية ولو كانت اسمائه تعالى
توقيفية يجب فيها ان يرد الشرع بالخصوص لما جاز ذلك واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فهو انكره بعض وقد حكى
عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره في فصوله انه قال كل اسم يليق بجلاله ويناسب كبريائه مما لم يرد به اذن يجوز
اطلاقه عليه الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر انتهى وحكى هذا القول عن القاضي في بيانه
عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة فمنع اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها
والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه وقد حكى عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد السمع به ويوهم نقصا فيمتنع
اطلاقه عليه اجماعا نحو العاقل والعارف والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكره والعقل هو المنع عما لا يليق
والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك وكذا التواضع لانه يوهم الذلة والعلامة فانه
يوهم التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم لا يدري ما هو الا هو يوهم انّ هنا
فيكون مرادنا للعلم انتهى ولعل السبب عدم جواز اطلاق المحقق عليه تعالى ايهامه التفقد واما وقوعه في السنة
فهو ينفي قول المعترض ولا شبهة فيه **وسيلة** اذا اختلف الاصحاب في جزئية شيء في عبادة واجبة كالصلوة او
الصوم او شرطيته فيها فهل الاصل عدمها حتى يقوم دليل من خارج عليها او اللازم الحكم بها حتى يقوم من
الخارج دليل على عدمها فيه اشكال والمحققون يقولان ان للمسئلة تحقيق **الاول** ان يستفاد من الاجماع وجوب عبادة
كان يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت الفلاني ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها على وجه الجزئية او الشرطية لها

باعتبار

باعتبار الاختلاف فيهما وهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت بتلك العبادة بالاجماع
كما هو المفروض فيحتاج في تحصيل البراءة منه الى التعيين ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هنا اصل فرعات
بالاصل لانا نقول الاصل انما يصح التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان هناك اطلاق او عموم ينافي
ظاهرهما الاحتمال الذي واما مع اشتغال الذمة وعدم الاطلاق والعموم الصالح كل منهما لدفعهما كما هو المفروض فلا فرق
فيما ذكر بين كون اللفظ الموضوع لتلك العبادة موضوعا للصحيح منها او للاعم منه ومن الفاسد ولا بين ان يكون الموضوع
لها من اهل اللغة او من الشرع وهو واضح وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشك في اشتراطها
بشيء وكذا الحال فيما اذا انعقد الاجماع على صحة معاملة او ايقاع وشك في اشتراطهما بشيء فان اللازم الحكم
بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرهما عليه فيقطع بالصحة وترتب الاثر وذلك
الا بالاقتصار على المجمع عليه وهو الجامع للشرط ولا يجوز الاتفاق على اثر ثبتهما ابتداء كالحكم بالصحة في محل الخلاف
كما ان مجرد الاتفاق على وجوب العبادة ليس كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف فقد ظهر مما ذكر
ان الاصل في العبادات والمعاملات والايقاعات الفساد حتى يثبت الصحة وان اثباتها يحتاج الى دليل
يقتضيها وان مجرد الاتفاق على الاثر عليه وصدق الاسم حقيقة غير كاف في الحكم بها ما لم يكن هناك دليل وراء
ذلك يقتضيها ومرجع ذلك الى ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباتها الى دليل شرعي لا يقال كما ان الصحة حكم شرعي يحتاج
في اثباتها الى دليل شرعي كذلك الفساد حكم شرعي يحتاج اثباته الى دليل شرعي لانا نقول عدم ثبوت مقتضي الصحة
هو دليل الفساد لانه كان متيقنا قبل الاتيان بالعبادة او المعاملة المشكوك في صحتها وفسادها فالاصل بقائه
عملا بالاستصحاب ومع هذا فالظاهر اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم في كتبهم وكذا [illegible]
مطالبتهم من يدعي صحة العبادة والمعاملة بالمقتضي لها وحكمهم بفسادهما اذا لم يثبت ولم ينقل ذلك مقتضيا
العقل لم ينكر ولا يقال كيف يدعي اتفاق الاصحاب على ما ذكر مع ان هنا امرين يكذب بان هذه الدعوى احدهما انه
قد شاع النزاع في اسماء العبادات هل هي موضوعة للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة وان الثمرة فيه جواز التمسك
باصل العدم لنفي الوجوب والاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني وعدمه كما هو مقتضى القول الاول وذلك يستلزم
تحقق الثمرة المزبورة في هذه الصورة فيلزم القائل بالاعم في المقام دفع المشكوك فيه بالاصل الثاني انه قد عهد
من الاصحاب التمسك باصالة الصحة في المعاملة في المعاملات ومن ذلك الاخبار في التمسك بالاصل في دفع الشرط المشكوك
لانا نقول الجواب عن الامرين ولا دلالة على كذب الدعوى ولا على مناقضة الدعوى اما الاول فلانا نمنع من الذين يبتنى
النزاع المزبور على ذكر ثمرته ذلك ومن حقق ثمرته في الشرط المفروض هو المفهوم [illegible]
على تمسكهم باصالة الصحة في المعاملات غير هذه الصورة المفروضة بل هو في بيان اصالة الفساد في المعاملات هو الصحة

والفساد وكثير من المواضع يحكم بالفساد والعلماء في الحقيقة حالا إذا رأى دليلا على الفساد قيل وإذا لم يرد نص
على الفقهاء يقولون بالصحة مع ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه ولم يثبت فلم ينفصل بان الاصل عدم الصحة
لا الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فهي حكم شرعي بل ربما كان احكاما شرعية إذا كان المترتب الآثار
الشرعية كما هو الغالب ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فما لم يثبت الحكم شرعا على افراده كان الاصل فيه
الصحة ثم ان يكون كل من يعامل معاملة يكون شارعا او شريك الشارع في الشرع والتشريع وان لا يكون البيع
حراما فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة فلا يتمسكون بها في موضع ثبت من الشرع صحته وفساده إذ لا يدرى
ان الواقع منه من المسلم هل هو الفاسد او الصحيح فيقولون الاصل صحته وما وقع منه حمل التصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي
وظاهر من الاخبار واما إذا لم يعلم حكمه شرعا فكيف يحكمون في الفرد بالاصل بترتب الحكم شرعا الا ان يثبت عدم ثبوته
شرعا فان قلت ربما نراهم يتمسكون بهذا الاصل فيما لم يعلم حكمه فيثبتون به حكمه قلت لعل المراد منه الدليل مثل العمومات
ولو ظهر ان مرادهم غيره فلا شبهة في خروجهم المتمسك الا ان يريدوا فان انه شيع تلك المعاملة واعطاء كل واحد من
المتعاملين الدليل بنفسه شيئا ومنعهما عن الاخرين تكليف لم يثبت من الشرع والاصل عدمه والاصل براءة
ذمتهما مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد في النص وورد ايضا لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه لكن هذا
ليس صحة المعاملة اذ لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك ولزومه وغير ذلك بل العوضان باقيان على
حالهما السابق من ان كل واحد منهما مال لصاحبه يحل له ولا يحل للاخر الا بعد رضاه كل واحد منهما اباحه في الاخر ماله
ليس معاملة ولا ثمرة معاملة فان ثمرة البيع هي النقل وغير ذلك مما هو معروف فظهر مما تلوناه ان الاصل في المعاملة
الفساد وعدم الصحة الا ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع وامثاله فان قلت غاية
ما ثبت مما ذكر ان الصحة لا يثبت الا بدليل لا ان الاصل الفساد وعدم الصحة لان الفساد ايضا يحتاج الى دليل
شرعي فكيف يكون الاصل الفساد قلت قبل وقوع المعاملة المذكورة حالها كان الثمن مال المشتري والمبيع مال البائع
ولم يكن خيار واشباه ذلك من ثمرات البيع والاصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم تحقق شيء منه اصلا ولا ترتب
اثر مطلقا وهذا معنى الفساد واصالة البقاء اجماعي بناء على الاستصحاب وظهر من الاخبار مع ان عدم الدليل
دليل عدم الحكم كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية والحاصل ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل والاصل الفساد
وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات ولا بد ان يكون المعاملة فردا حقيقيا للعام
المطلق يقتضي عليها الا يكفي لان الاسم الاعم من الحقيقة وان يكون من الافراد المتعارفة المتبادرة — فلا بد من حملها على الحقيقة
المتعارفة للعام ان كان الاسم للاعم من الاطلاقات لانصراف الى الافراد المتعارفة والشائعة بل وارتكاب
الاشتراك والعموم ايضا على اشكال لا بد ان يكون الانصراف بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو لم يثبت ذلك

من اصالة العدم

المذكورة
من اصالة العدم والبقاء وما ماثلهما في موضع يجري فيه ولا بد ايضا ان يكون مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة
وموانعها وان يكون خالصة من الموانع الشرعية والموانع العامة مثل معاملة ما لا نفع فيه اصلا او لا نفع فيه نفعا معتدا به
عند العقلاء او يكون له نفع معتد به لكن بحيث يرتكب المعاملة السفيه عند العقلاء من الكلب في وجهة فسادها
او معاملتهما الا السفاهة فيدخل في عموم ما دل على افساد معاملة السفيه ومثل النهي عن بيع الغرر ومثل معاملة
الغرر لا يعرف للاعراب وغيره وان كان الغرر على النفس فهو ايضا داخل في السفاهة ومثل النهي عن بيع الحرام وثمنه
لما ورد في الخبر عن النبي ان الله إذا حرم على قوم اكل شيء حرم ثمنه وفيه ايضا عنه لعن الله اليهود حرم عليهم
الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وفي اخبار الكتب الاربعة عنهم في الخمر ان الذي حرم شربها حرم ثمنها لعله من ... — وبيع ... سعد ومن الموانع
اخبار الخزائنة ولعل المراد ما له اهلية للاكل والشرب الا ان الشرب منها فلا يشمل مثل التراب في تحريم بيعه ...
على انه تحريم في القرآن والاخبار بلا احتياط وبالمانع النجاسة والمانع التطهير الا الدهن للاستصباح كما يجيء ودليل المنع نجس العين
هو الاجماع والاستقراء يؤيده وكذا دليل المنع فيما لا يقبل التطهير واستثني من ذلك الكلب الكاسر على النحو
الذي سيذكر في الموانع السابقة ايضا وربما ادعى الاجماع كما سيجيء ويجيء ايضا بعض الموانع الاخر والموانع الخاصة وفي
الفقه الرضوي كل مأمور به مما هو منّ على العباد وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون
ويشربون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته وكل امر فيه الفساد مما قد
نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه بوجه الفساد ومثل الميتة ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش
ولحوم السباع والخمر وما اشبه ذلك فحرام ضار للجسم وفساد للبدن وفيه ايضا اعلم رحمك الله ان كل ما يتعلمه العباد
من اصناف الصنائع مثل الكتابة والحساب والتجارة والنجوم وسائر الصناعات والهندسة والتصاوير ما ليس فيه مثال
الروحانيين وصنوف الآلات التي يحتاج اليها مما فيه منافع وقوام ومعايش وطلب الكسب فحلال كله
تعليمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وان قد تصرف بها في وجوه المعاصي ايضا مثل استعمال ما جعل للحلال
ثم تصرفه الى ابواب الحرام مثل معاونة الظالم وغير ذلك من اسباب المعاصي ومثل الاناء والاقداح ما فيه من المنافع
جائز تعليمه وعمله وحرم على من يصرفه الى غير وجوه الحق والصلاح التي امر الله بها دون غيرها اللهم الا ان يكون صناعة
محرمة او منهيا عنها مثل الغناء الا انه ... فان قلت النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد فكيف جعلته مانعا من
الصحة قلت يختار بعض الفقهاء انه يقتضي الفساد مطلقا واما على ما اخترناه في موضع من عدم اقتضائه الفساد فانما يمنع
الصحة في موضع يكون مثبت الصحة مخصوصا به مثل قوله تعالى احل الله البيع والا ان يكون تجارة عن تراض واوفوا بالعقود
واوفوا بالعهود والمسلمون عند شروطهم لان الحرمة لا يجتمع مع الحلية لكونهما متضادين عند الاشعرية والمعتزلة
بل عند الكل ولذا يدعي الاشعرية ان متعلق الامر غير متعلق النهي في الصلاة في الدار المغصوبة وبالجملة من المسلمات

التضاد بين الاحكام الخمسة ولما الحرمة ووجوب الوفاء الظاهر فيهما انهما مستفادان مع انه اذا حصل الشك في تضادهما
لا يمكن الحكم بالصحة لما عرفت من ان الاصل عدم الصحة لان نفس الصحة وبمجرد الاحتمال لا يثبت لا يقال اخلال البيع
ووجوب الوفاء بالعهد كيف يدلان على الصحة لانا نقول لان البيع عبارة عن نقل الملك الى الطرفين بعنوان اللزوم
فاذا احل ذلك دل على الرضاء والامضاء والتقرير فكذا الحال بالوفاء بما تضمنه عقد او اقتضاه وقس عليهما
حال غيرهما انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ولا يقال ان ما ذكرتموه من لزوم الاخذ بالاحتياط في هذه الصورة
لا يمكن المصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال الكونه حراما
ولما معه فلا يتم لا سبيل تحذو بين لا ترجيح لاحدهما على الاخر وبحل الفرض مما علم الحرمة احيانا فلا
يجوز اطلاق القول بلزوم الاتيان به وهكذا يقال فيما اذا شك في شرط شيء في معاملة او ايقاع
الثاني ان الاحتياط انما يجب اذا تعلق التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقال اشتر بعيرا فال الموجود منه متعدد
ولكنه غير معلوم وبحل الفرض ليس من هذا القبيل لان الشك انما تعلق بوجود ذلك الشيء المختلف فيه فاللازم
بالبراءة الاصلية كما في ما اذا علم اشتغال الذمة بدين ولم يعلم قدره فالاخذ بما الدفع وجوب الزايد على
ما يعلم في الجملة الاشتغال به فان محل الفرض من هذا القبيل **الثالث** ان الاحتياط انما يتعين الاخذ به لو لم يحصل العلم
بعدم الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور على دليل الوجوب بعد الفحص والتتبع
عما يوجبه علاوة وقد صرح ذكره بان هذا مسلك معتبر عند الاصحاب في مقام ذكر الادلة العقلية
لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل البراءة لانا نقول الوجوه
المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما الاول فلان كلامنا انما هو فيما علم الحرمة والفساد في مطلق المعاملة
وهو بعيد ذلك لان الغالب فيما يقع الشك فيه العبادات كان ان في غيرها كونه من هذا القبيل واما الثاني
فلانا نمنع من قولك ان محل الفرض ليس من هذا القبيل بل هو منه وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في تحصيل الواجب
المركب من ذلك الشيء او اللازم منه يجب تحصيل البراءة اليقينية بحيث لا يدفع الاحتمال عن عموم الاطلاق لان الاصل
بقاء التكليف حتى يقطع بالخروج منه ولا يحصل الا مع الاتيان بالمشكوك فيه والفرق بين محل الفرض وما ذكرت من البعير
اذا علم ان الفائت عدم الاتيان بالمشكوك فيه ثبت الشك في تحقق الامتثال بالعبادة ما علم الاشتغال الذمة به ولو
لو اداه كان بريا قطعا ولا كذلك بحل الفرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب الشك في الامتثال باصل العبادة و
اجزائها التي لا شك فيها واما الثالث فلان مجرد عدم العثور بعد الفحص لا يستلزم ذلك قطعا بل قد يحصل
الظن بالخلاف بغير الدليل الشرعي نعم ربما يحصل منه الظن لكن مجرد هذا لا يصلح لمنع الكلية كما ان تخصيص العام لا يمنع من التمسك
به من موارد الشك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل على الوجوب على عدمه انما يصلح فيما اذا كانت العادة قا

لو وليات

فانه قرينة الوان علم الدليل ودليله العقل

فاسدة

فاسد بانه لو كان واجبا لظهر دليله لا مطلقا فيجب الرجوع في غير هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرنا في الصورة
او شك في وجوب عبادة من طلب الشارع وامر بها كان يقول الشارع ثم حصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا
اختلفوا في وجوب السورة فيها فكن يقطع بخروج المشكوك فيه من ماهية المامور به ويكون هناك ما يمنع من التمسك
بالاطلاق لدفع المشكوك فيه وذلك اما بان يقيد بحمل او لا يتأتى في افراده او يدخل في بيان حكم اخر وفي هذه
الصورة يجب الرجوع الى لزوم الاخذ بالاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء التكليف وعدم
الخروج عن العهدة حتى يتيقن بفعلها ولا يحصل الا مع الاتيان بالمشكوك فيه ولا يجدي الاتيان بالماهية ومفهوم المسمى
بمجرده كما في الدفع المشكوك فيه وهي لا تنفع في الخلاف فيما ذكرنا على القول بوضعها من يدعي ان الفاظ العبادات موضوعة
للصحيح او للاعم منها ومن الفاسد وكذا الحال في المعاملات فاذا اتفق الاجمال في الخطاب المقتضي لصحتها باحد
المذكور وشك في شرطها ينبغي كان اللازم الاتيان به على ما ذكرنا لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلف في وجوبها
في نحو كوجوب الاستبراء والاعلى الى الترتيب في النفي الى الركن مسح الرجل بالاصل وسقوط الوضوء بدون ذلك الا على المعروف
من بمجرد الصلاة غير كاف والاطلاق الامر به لا يصلح لدفع ذلك لانه قد تقيد بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة
الا به وهو غير معلوم ولان الغالب في غسل الاعضاء الابتداء بالاعلى فيشمل الاطلاق اليه ولان الاوامر بالوضوء
وردت في بيان حكم اخر كالاخير على ترتيبها فضلا عن الاصل فيه للزوم الاخذ بالاحتياط وكذا يمكن ادعائه في
الصلاة في تقييد اطلاق الامر به بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي ونحوه مما يوجب اجمال الاطلاق بل يمكن ادعائه في جميع
العبادات والمعاملات والايقاعات وذلك اما للعلم الاجمالي بان الاطلاقات فيها مقيدة بما هو غير معلوم او لورودها
في بيان حكم اخر او لعدم تناول افرادها فعلى هذا ينبغي فائدة النزاع في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيح
او للاعم منها ومن الفاسد في انه لا بد من الاتيان الاجزاء الاصل وعدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اخراج المشكوك
ولزوم الاخذ بالاحتياط في موضع الخلاف واللازم على الثاني التمسك بالاصل فيها او على ما ذكرنا يرتفع هذا
والانصاف ان الفائدة في النزاع المذكور فيما ذكرنا سيما لنا لكن دعوى ارتفاع الفائدة المذكورة كلية
فاسد اذ قد يتحقق الاطلاق ولم يكن هناك ما يوجب اجماله **الصورة الثالثة** ان يشك في وجوب عبادة من امر الشارع
بها كان يقول صلوا ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها ولا يكون هناك مانع الاطلاق المذكور وهنا نقول
ان كان المشكوك فيه جزء من المفهوم فلا شك في لزوم الاتيان به وان كان خارجا عنه وانه يصدق بدونه فلا
اشكال في نفيه بالاطلاق وان شك في ذلك فهو كالاول في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الحال في المعاملات
فاذا ورد خطاب مطلق دال على صحة معاملة كقوله تعالى احل الله البيع وحصل الشك في اشتراط امر فيها فلا بد من ملاحظة
مفهوم تلك المعاملة فان توقف تحققه على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب نفيه بالاصالة ونفاه في ذلك الاطلاق

على حاله وان شك وجب اعتباره احتياطا ولا اشكال فيما ذكر قابل الفظ انه لا خلاف فيه وقد تحصل منه ان الامر
في هذه المسئلة يتوقف على تحقيق المفهوم فاذا كان اللازم الاشارة الى اصل يكون المرجع تشخيص تحقيق الكلام
هنا يقع في مقامين الاول في تحقيق مفهوم الفاظ المعاملات اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق
والوقف والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك مما يترتب على معناه اثر شرعي ولا يتوقف تحققه على الشرع
باقية على معانيها اللغوية في لسان الشرع وان كلا يعتبر فيها فهو شيء لحقه توقيت الحكم الشرعي عليها الا
انه لا في المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراطها بشيء وكان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدم الاشتراط الا
انه اشترط البيع بالصيغة فالاصل عدمه لان لاطلاق قوله تعالى احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة
الخالية عن الصيغة من قاصر [illegible] والعقد يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة
ليس الا العرف واللغة ولهذا لا يحكم بالخروج عن الجهة والدخول فيها الا اهل اللسان الا ما ذكر بدون بيانه
عن البيان وحكم بقضية عامة عن عمد البرهان على ان الحدود المسطورة في كتب الاصحاب البيان كثير من المعاملات
كحد البيع والاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا يعطي بصيرورة الفاظها حقيقة
في معان مستحدثة تختص بفهمها طائفة غير اهل اللغة فلا يمكن حينئذ كون المرجع بالدخول والخروج اهل اللغة لا
لانا نقول الحجة فيما ذكرناه هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعان معلومة فالاصل بقاؤها على
معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى غير
تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند اطلاقها مجردة عن القرائن والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه يعد غاية البعد بصيرورة اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع دون المتشرعة واما الحدود
التي ذكرها الاصحاب فقولهم لغة كذا وشرعا كذا لا ينافي ما ذكرناه لما ذكره جمع والسيد الاستاد
قال الاولى اعلم انه ربما يقال بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة كذا وشرعا كذا ولعل
المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازا التزاما بثبوت الحقيقة الشرعية
او يكون مرادهم من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح اي المعتبر عند الشارع والمعنى بحسب
الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فكيف المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغاير
للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية وظيفة الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الا
من قبله اللا من جهة صاحب الاصطلاح وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات
كما لا يخفى على المتتبع لكلماتهم مع انهم يرجعون في المعاملات في مقام الاستدلال الى محل النزاع وجدان المعتبر هو المعنى
العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد صلحا في اللغة [illegible] في اللغة ويجعلون

تحقيق مفهوم المعاملة

ما ورد

والمعاملة

ما ورد من الامور المعتبرة من الشرع شرطا للصحة انتهى وقال الثاني قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات
انها في اللغة او العرف لكذا وفي الشرع لكذا وعليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فان النافي لها لا يجعل لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او
اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات
توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف
ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والدفع للاشكال الاول هو ان الظاهر انه لا خلاف بين
الفقهاء في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شرذمة من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على
مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه وقد اجيب عنه ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقة كانت
او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة فيكون انسبها فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني فقد يقال عنه
بل المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا
وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع والمراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات عن اسمها الشرعية
فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصف بالوجه المعروف في اللغة لغوي
ومن حيث انه متصف بالوجه الشرعي ويترتب عليه الاثر المضاف اليه في الامامية من النقل شرعي فان قولهم هو كذا شرعا كالنص
في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كان الترك اصطلاحية محضة لما وقع فيها
ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فلا نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات
والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي او كان فلك اصطلاحهم لا من الشارع ولا فائدة في [illegible] التحرير المسائل وتقرير
المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية لا توقف له
على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة
في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا للقليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى غيره بعوض معلوم فاقتصروا
في تعريف البيع على معلومية العوض الذي هو من شرائطه ولم يتعرضوا للباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين
وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في المعرف غير متفاضلين
مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية و
الوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا لشيء منها للجميع ولو كان
المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تغاير المعنيين
اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التعريفات المذكورة الكشف عن المعاني

الاصلية بحسب اصلها الشرعية لتضاف المفهومات اتماما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها
لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة
مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع
والاجارة والابراء بحسب اختلاف مورده وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بتميز احكامها المتعلقة عليه به
تعرض الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الا
الغفلة عن الشرعية لمطابقتها المعاني المعلومة في العرف او اللغة بل من الخارج يحصل بها باعتبار شرايطها ولا تقتضي الى التعرض
لجميع تلك الشرايط بل يكفي في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون
لشيء من الشرايط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في
التمييز وبالجملة فقصد الفقهاء مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا
ربما يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكونها باعتبار الوحدة والتعدد ومن هنا ترى انه لو كان المقصود
من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرايط في بعضها اولا دخل لها في تحقيق تلك
المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرايط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرايط في تعريف بعض المعاملات
والاقتصار على بعضها في بعض بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع جميعها وانه كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية
فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان
الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان
المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال
فان قلت هل ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية
مع عدم اشتمال البعض منها على شيء من شرط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على شيء من مفهومات اللغة
الاصلي والجزء منها ما يكون شرعيا لجميع اجزائه المعتبرة فيه اجماعا [illegible] وفضلا ولو كان لا ريب في توقفه [illegible] الغرض من هذا
الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هو المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي الذي لا
توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه
عدم اشتماله على شيء من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا
ينبغي في القول بانه لذلك كذا [illegible] فان قلت قضية التعريف لتلك
الحدود يقتضي ذكر جميع شرايط الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس
المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يقتضي ذكر جميع

شرايط الصحة

شرايط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود المذكورة في هذا التعريف يقال ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقض الحدود باسرها طردا لخروج
المعاملة الفاسدة في المقام يخرج بما ذكر فيها من شرايط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ولا يلزم
ان هذه الحدود وكلها تعريفات بالاعم والاعم ورد فيه فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك
الاعم غير جائز فان قلت للمعاني المفهومة من الالفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات [illegible] ما يشابه الانسان في [illegible] بما عرفت نفسها
وذواتها ما في حاجة في التمييز الى ايراد الشرايط الشرعية قلت نعم ان المعاملات باسرها ليست ابدا ولا يجيئنا فهو في
حيز المنع ولئن سلم فهو بما كان العقود الشرايط الصحة لصعوبة التمييز فيها في الحدود وانها كانت معلومة بالاجمال فان
الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق في ذلك طريق اخر ونعين
ونعين الطريق ليس دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل النظر وتامل التتبع كلامه [illegible] واعلم ان
في قولنا اكثر الفاظ المعاملات باقية على معانيها الاصلية اشارة الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد حكى السيد
الاستاد عن بعض الفضلاء ثبوت ذلك في الجميع وتكثر ابطاله بكلام طويل لا يحسن نقله بعينه لاشتماله على فوائد مهمة
كالذي حكيناه عنه سابقا ننقل [illegible] قال في مقام ذكر الاقوال المفصلة في الحقيقة الشرعية ومنها ان الحقيقة
الشرعية ثابتة في المعاملات العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة
والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع
الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرايطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المقصود منها
شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقصود [illegible] واسم
المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة انها
لان الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية محضة سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها
فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويرد
عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل او الغلبة او الاستعمال من الشارع كان
حصل كان اللفظ حقيقة شرعية فان كان [illegible] من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات ولم يكن اللفظ من العبادات
تابعا في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادة انما يفارق غيرها باشتراط النية
وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للامر المشروط بالنية يمكن الفنوع من دون
فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقصود ان ذلك لم يقع
في غير العبادات وان كان جائزا فيه ان الظاهر وقوعه فان الخلع والمباراة واللعان والايلاء لم يكن في اللغة لهذه المعاني
المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال

في الصحاح النكاح الوطء وقد يقال للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطء ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه
سبب للوطء المباح وظاهر العلامة في التذكرة اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة
استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطء الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطء في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن
ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من الحقايق الشرعية
المنقولة من معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظاهر انه كما لم يثبت الفصل بعموم النفي في المعاملة
فكذا لم يثبت له دعوى عموم الاثبات في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل
فيه الى معنى اخر والشرائط الشرعية للخروج عن عهدتها خارجة عن مفهوماتها اللغوية كما في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل
الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة او معروفة في العرب في الجاهلية على ما سبق
التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني التي اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة
اذ لا يجب الزكاة انها شرط للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية وبالجملة فالعبادة
قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملة المباحة التي تغير عبادة بواسطة النية
والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات او يمكن دعوى ثبوتها بالنسبة الى الافراد منها
في خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بعدم الاختلاف
في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض لان المراد ايضا لان العبادة على هذا القول هي مجموع الفعل
مع النية وهو غير الفعل نفسه لكنه خلاف التحقيق فان الاصح ان النية شرط للعبادة قطعا للتسلسل ولان العبادة هي
الفعل والفعل هو المتعلق للنية لا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالمعتبر في ثبوت الحقيقة الشرعية هو وجود المقتضي
للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وكذا نفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او معاملة تلك الجهة الا
دخل له في شيء من النفي والاثبات سواء اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع نعم يمكن فيها الحكم بثبوت في الخلاف
الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر انه مبني على ان الفاظ العبادات لما كان اكثر الالفاظ
من الحقايق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق اللغوية والعرفية
التي لا يتوقف معرفتها على الشرع اطلق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الوضعين ومنع ان يكون
المراد على التقدير تسليم الكلية في طرفي الاثبات والنفي عدم التفصيل المذكور بما ثبت فيها النية من العبادات الاصلية يمتنع
الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان تحقق معانيها ليس من الوظايف الشرعية
الموقوفة على النقل من الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها لا الى الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه

وهذا التوجيه

تحقيق مفهوم الفاظ العبادات

وهذا التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول الى الفضل اقرب ايضا كلاهما مدفوع في الخلل مقامه **المقام الثالث** في تحقيق
مفهوم الفاظ العبادات وهي التي يترتب صحتها على النية اعلم ان الفاظ العبادات على قسمين احدهما ما كان باقيا على المعنى
اللغوي الاصلي لم ينقل الى المعنى المحدث العادي كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح الا انه ما كان منقولا في لسان
الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وقد دونت في النبي والائمة الى معنى اخر
مربوطا بالشريعة فان كان الاول فالحال فيه حال اكثر الفاظ المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة وكون الحاكم بدخول
المشكوك فيه وخروجه اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في الصلوة واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن
هناك دليل شرعي يعتمد عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه عرفا ولغة فاشتراط الامر الزايد يفتقر الى الدليل
والاصل عدمه وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا واما ما نقل الشارع ببيان ماهية العبادات فليس عن مفهوم اللغوي كما ظاهر ان
يقول في الوضوء اغسل وجهك ويديك وغير ذلك فلا يحتاج الى البيان ما لم يكن فيه اجمال مثل الصعيد في التيمم انتهى وان كان
الثاني فلا اشكال في انه لا يمكن تحقيق مفهومه الى العرف العام والى اللغة والى انه ليس الحكم بدخول المشكوك فيه وخروجه الى
اهل اللغة واما الاشكال في ان الحاكم بالدخول والخروج هل هو صاحب الشرع لا غير فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين
يجب التوقف عن تشخيص المدلول والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية فيكون الحكم بها توقيفيا موقوفا على بيانه كما انه
الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية توقيفي موقوف على بيانه او لا بل يمكن الحكم
بالدخول والخروج بحكم المتشرعة فلا يكون الحكم بها توقيفيا كالحكم بالاحكام التكليفية ومرجع هذه المسئلة الى ان الفاظ
العبادات المنقولة هل وضعت للفعل الصحيح الذي اذا اتى به المكلف خرج عن العهدة واستحق الثواب عليه فالصلوة مثلا
موضوعة لفعل مخصوص اذا اتى به كان بريء الذمة فلا يطلق على الفاسد حقيقة فيكون مفهومه كمفهوم لفظ العلم والمرءة
في انه لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد لا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق
على كل منهما باعتبار الحقيقة او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ البيع على
الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا
كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين ذلك ولا يكون الحكم بهما توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة
على قولين **الاول** انها موضوعة للصحيح وهو قول لجماعة من اصحابنا وبعض العامة قال السيد المرتضى في الذريعة بحجيت
ما الحق بالجمل وما الحقه قوم بالجمل وان يكون من ذلك قبيل ما روي عن النبي ص من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور وعلى ان لفظه لا يمكن ان يكون نافيا للفعل مع علمنا بوقوعه
ان يكون دخلا على احد الامرين اما الاجزاء او التمام والفضل فاذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي ذلك فهو مجمل
الاجزاء والتمام لا يصح ان يراد بعبارة واحدة والذي نقوله في هذا الباب ان في ذكروه وان كان في اللفظ نفسه في الفضل
القصد

في ان الفاظ العبادات وضعت للاعم من الصحيح

والفرض اثبات والفرض ان من شرط الصلوة الطهور وقراءة الفاتحة والولي في النكاح فيحمل النفي منه على الاثبات
وهل يمكن منه لا في قوله لا صلوة الا بطهور او يكون قوله شرط الصلوة الطهور والنفي واقع في الحقيقة على الصلوة
لا في فعل الطهارة في كونها صلوة شرعية وكل الطهارة فكلما دخل عليه هذا الحرف من نكاح وصيام فيرد ذلك ايضا
فادتنا الفرق فيما رقم قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ان محله على نفي الفضل والتمام لحصول الاجماع على
الصلوة في غير المسجد شرعية مجزية وقال ايضا في الحاوي عن تنقيح الطلاق لا من الصلوة على وجوبها على فاقد الطهورين
انها ليست بصلوة اذ هي بغير طهارة فلا يتناولها الاسم وقال الشيخ في العدة في البحث المذكور ذهب قوم الى ان
ما ورد عنه من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل وقال الوارد بوجوب النفي
لا يصح ان يكون داخلا على الفعل مع صحته وقوعه عاريا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم قد يكون
الاجزاء وقد يكون التمام والفضل لانه قد يقال لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في
المسجد اراد بذلك انها ما فضلتام في الفضل ولم يرد نفي الاجزاء بالاتفاق ويمكن ان يراد لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب
واذا لم يكن في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان يكون مجملا ثم قال وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس
بمجمل وقال الاحرف النفي يدخل في الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا فكانه قال لا صلوة
شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم يكن شرعية فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن ما ذكرناه
انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل الشرعي فاما اذا دخل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم على الحقيقة
قضى بتعقيبه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله ان يقع فعلا صحيحا مع عدم الشرط
فيجب ان يكون مجازا على ما ذكرناه وكل لا يصح التعلق بظاهر قوله انما الاعمال بالنيات لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل
الذي يصح وقوعه وان خلا منه فيجب ان يستند الى غيره اذا اتضح وهذه الالفاظ بعينها ذكرها في كتابه العمد وهي
قريبة في العمد وقال العلامة في النهاية اختلف الناس في الافعال المنفية كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فذهب الكل الا في اللاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل
عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من النسق الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل فيه يحصل تلك الصفة ممكنا
ما يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه محمول على معانيه في ظاهره يقتضي
نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا الا في وصفنا لها بانها
صلوة ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الثاني الا يمكن انتفاء
ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على مسمى حقيقي كقوله الاعمال بالنيات فان اعلم ما انه اذا يوجد عمل بغير قوله
لا عمل الا بنية ومعلوم انه لم يخرج العمل كونه عملا اذا فقدت النية فعلنا ان المراد به احكام العمل من الاجزاء

او الكمال

او الكمال وليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل
موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض فلزم الاجمال والجواب انه لا اجمال ههنا
اما فيما الاسم شرعي فلا مكان نفيه فان الشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال قولنا
صلوة فاسدة تدل على بقاء المسمى مع الفساد والفاسد ليس صلوة شرعية لانا نقول التزيتني بين العاملين اريد في ذلك
لا المسمى الشرعي وهذا المسمى اللغوي وليس بعيدا ان المراد بقولنا صلوة فاسدة اي دعاء فاسد ولا نعني من الحامل
اللغوية بل وجه قول ابي الحسين انه مجاز انتهى وقال في المنتهى الجملة كلام لا يمكن حمل الصلوة على المعنى الشرعي في الحقيقة
مفهوم من الوضوء وقال في القواعد محبة نفي الصلوة ويتعين الاطلاق في الحقيقة الشرعية وهي ذات الركوع والسجود
المزوجة وقال الشهيد في قواعده الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العبادات لا يطلق على الفاسد وسائر
العقود الا ان الحج والصوم المنفي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها
بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع
مانع من الدخول لم يحنث قطعا وقال الشهيد الثاني في المسالك في نحو قبض المسجد بالصلوة فيه من لكونها صحيحة يتحقق
مسماها شرعا وقال السيد عميد الدين في الحاشية محتجا لابي عبد الله على ايما قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الى ان الشار
البطلان النهاية والحق والاول انه من وضع ما لا يسمى شرعيا كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانها انما
يصدق حقيقة على الصحيح منها وقال الجنة في بعض فوائده في جملة كلام له لكن فقهائنا المتشرعة وقع نزاع بينهم في
ان الفاظ العبادات هل يكون اسامي للصحيحة المستجمعة لشرائط الصحة ام يكون اسامي للاعم منها ومن الفاسدة
بالصحة والفساد فينقسم الى هذا او الى ذاك الشرعية وانها تستعمل كثيرا في الاعم وفيه ان غايته ما ثبت منهما الاستعمال وهو
اعم من الحقيقة الا ان يدعى ان الظهور من الاخبار لكن الشان فيه ويحتج للاول التبادر عند الاطلاق وصحة السلب
عن الفاسد عن الشرائط وكون الاصل في لا صلوة الا بطهور الاسم انه نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وقال الشهيد
الاستاد في شرح الوافية اختلف في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء
للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسد فمجاز فكانها الصحيحة في الصوم وهو مختار
اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح وقال الوحيد في الحاشية اختلفوا في ان حرف
النفي اذا دخلت على الفعل كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية لم يقفها الا ابو عبد الله البصري انه
مجمل لان ذات الصلوة والعمل موجودة فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض
قال ومن الناس من فصل فقال ان هذا النفي اما ان يكون داخلا على مسمى شرعيا او على مسمى حقيقي فان كان الاول فلا
اجمال لان الصلوة اسم شرعي والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء ذلك الوصف المخصوص فان قلت قال

صلوة فاسدة فدل على بقاء الاسم مع الفساد وقال دعى الصلوة ايام اقرائك قلت التوفيق بين القائلين ان يعرف
ذلك الاسم الشرعي وهذا الاسم اللغوي ومن هذا الباب قوله لا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
اما اذا كان المسمى اللغوي ومن هذا الباب قوله حكم واحد او اكثر من حكم والاول كقولنا الاشهاد المحرر في العقد فانه
لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي الى حكمها وليس لها الا حكم واحد وهو الجواز
لان الشهادة اذا كانت مما لا بد منها في الستر لم يكن لا فاسقا من جزئ الفضيلة وقولنا الا اقراء ... بالرؤية
مرة واحدة فان الاول ان ... ذلك على نفس ذات الحكم الا الجواز واذا لم يكن له الا هذا الحكم الواحد انصرف
النفي اليه فيصح التعلق به اما اذا كان له حكمان الفضيلة والجواز لم يكن صرفه الى احدهما الى الاخر فيتعين الاجمال هنا
قول الاكثرين اتفق ونظير ما ذكره ان هذا القول قول الاكثر فكذا انظر من الاسنوي فانه قال في جملة كلام له
ان النفي حجة اي ما له اسم شرعي فيه مذهبان احدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة كما هو راي الاكثرين واختاره الامام
والآمدي وابن الحاجب وغيرهما انما موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وهو لجماعة من اصحابنا ومنهم بعض
من اختار الاول في علم الاصول واختار هذا القول بعض العامة ايضا قال المرتضى في حجة ان النهي هل يدل على الفساد او لا
اعلم ان النهي عندنا على ضربين احدهما لا يبحث عن هذه الفساد والصحة والضرب الاخر يصح ذلك فيه فمثال الاول الجهل و
الظلم وما جرى مجراهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع والصلوة مما يتعلق به الاحكام
ما ذكرنا فاذا اطلق القول بان النهي هل يقتضي الفساد والصحة فالمراد به القسم الذي يصح ذلك فيه وقال العلامة ره في نهاية
بعد نقل احتجاج القائل على ان ما له مسمى شرعي اذا ورد في النهي لا يحمل عليه بل على اللغوي بانه يلزم ان يكون الشارع
قد نهى عن الشرعي وهو محال لما فيه من انحلال المصلحة المعتبرة شرعا والجواب يمنع الشرعي الصحيح واللازم في قوله
دعي الصلوة ايام اقرائك كون النهي عن الصلوة الصحيحة وهي مستحيلة التصور ولا يمكن حمل النهي على الصلوة اللغوية
لتسويغ الدعاء وقال في موضع اخر منه والتحقيق ان الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشارع والا لم يدخل ...
لاستحالة النهي عنه بل ما وضع الالفاظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا وقال في موضع اخر النهي عندنا على ضربين احدهما لا يصح
فيه وصف الفساد والصحة والاجزاء ونحوهما كالجهل والظلم مما لا يتعلق به الاحكام شرعية ومنها ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح
والبيع والصلوة لتعلق الاحكام بذلك وقال الشيخ بهاء الدين في المنتهى عند دلالة النهي على الفساد بعد نقل القول
بدلالته على الصحة عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ونقل القول بالعدم عن الجمهور من المعتزلة والاشاعرة واحتجاج الاولين
عليه بانه لو كان النهي دالا على الصحة لزم احد الامرين اما صحة ... او وقوع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض واما
خلاف الاول فهو ... ونقل احتجاج المخالف والجواب عنه والحق ان يقال ان الصلوة مثلا ليس شرعا على الصحة
والفاسد فتقسيمها اليهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما فيمنع كون النفي الشرعي هو

غيره والا

غيره والا لما صح ان يقال لم يصح صلوة فاسدة اعني صلوتك وحمله على المجاز خلاف الاصل وقال الشهيد الثاني في التمهيد بان
الالفاظ التي يحملها على المجاز منها قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا يمين لولد مع والده ولا لزوجة مع زوجها ولا لمملوك مع سيده واشباه ذلك كثير
فان نفي الحقيقة غير مراد هنا لوجودها في هذه المذكورين فيحمل على ارادة المجاز وهو منحصر في نفي الصحة ونفي الكمال ونحوهما
ويكون الاول اقرب الى الحقيقة وقال الفاضل الاردبيلي ... في بيان ما يمكن وقوعه على وجهين
كالصلوة فان لها وجهين وقوعها باركانها وشرايطها فهي صحيحة وعدم وقوعها كذلك فهي باطلة بخلاف المعرفة ورد
الوديعة مثلا فانه ليس في شيء منهما ما يقع على الوجهين وقال المحقق في دعوى القرائن على القسم الاول ... عليه
في النفي ان الشرعي الذي هو الصحيح ... التسمية الشارع بذلك الاسم من الهيئات الخصوصية حتى يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة
فاسدة واللازم في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون محالا بين الصلوة والدعاء واللازم ممنوع لانه ظاهر في معناه
الشرعي وقال في موضع اخر منه بعد الاحتجاج وجه مرادي ان النهي يدل على الصحة الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر بل
ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة ... كما يقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله دعي الصلوة
ايام اقرائك وصلوة الحائض لا تصح اتفاقا ثم لا يلزم الركوع والسجود وغيره من شرايط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان
الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرايط الصلوة لا اركانها ثم قال حمله على
اللغوي وان امكن في ... كل ... الا بالدعاء فانه ... صلوة الحائض لان اللغوي وهو الدعاء غير محرم اتفاقا انتهى
المحقق البهائي في الزبدة ... على ... ان الشرعي ... فان ... مع النقص ... صلوة الحائض
وجعل الفاضل الاردبيلي ذكر في هذا المقام مثل ما ذكر المحقق الا انه لم يذكر قوله ثم يلزم ... وقال الاسنوي في ترجيح
حمل الصلوة والصيام على نفي الفعل المجازي كان حقيقة هذا اللفظ انما هو للاخبار عن نفي ذات الصلوة عن انتفاء
الفاتحة وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لان الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو
اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه انتهى وحكى هذا القول عن المحقق الثاني
الشيخ علي وهو ما يظهر من بعض الجنان للشهيد الثاني والايضاح لفخر المحققين والمدارك لسبط الشهيد الثاني وجامع
المقاصد للمحقق الثاني فانه في الاول في بحث محاذاة المرأة للرجل في الصلوة قال الثالث يترتب على تعلق الحكم بكل منهما كراهة
او تحريما صحة صلوة الاخر لولا المحاذاة بان يكون جامعة لجميع الشرايط المعتبرة في الصحة فلا يتعلق الحكم بالفاسدة بل تصح
الاخرى من غير كراهية فان الفاسدة كلا صلوة مع ... عدم الاشتراط لصحة الصلوة على الفاسدة ...
مطلقا البيان الى الصحيحة وفي الثالث في البحث المذكور بعد قول العلامة والاقرب اشتراط الصلوة او اقل وجه
الاقرب ان الفاسدة كلا صلوة وحمل الاسما من الالفاظ على الصحيح كالمعهود ... على الفاسد

وفي الثالث في البحث المسائل البيان اعلم انه يشترط في تعلق الحكم بكل اسم ما كان اهة وغيرها صحة الاخرى الا اذا كان
كالعموم وفي الرابع البحث الموضوع شرح قول العلامة والاقرب اشتراط صحة الصلوة و وجه القرب ان الفاسد في كلام الصلوة
ولان اطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيحة في غالب ابواب الفقه وحينئذ يصدق سلبها عن الفاسدة ايضا
ونوقش لا يقتضي المجاز والاول الاصح لان اطلاق الشارع لفظة الصلوة انما يراد بها الصحيحة لعدم توجه الامر الى غيرها
وعدم اجراء الاحكام على الفاسد انتهى محل الاول من وجوه **الاول** ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيحة
فالصلوة المغرب او توضأت او اغتسلت من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة عن فلان او نقض المحدث الصلوة او الصلوة
عن الوالدين او علم ولي الصلوة والصوم والزكوة او الحج او نحو ذلك لا يفهم منه الا العمل الصحيح ونتمسك بما ذكره المحقق
الثاني ان الاطلاق الصلوة محمول عند الفقهاء على الصحيحة اذا ثبت ان المتبادر ذلك لزم الحكم بكونه المعنى الحقيقي لان المتبادر
من اقوى امارات الحقيقة والمجاز انما ذكرناها حقيقة في الاعم من الفاسدة او فيها بالخصوص او بينها وبين الصحيحة
بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد المحتملات لما كان المتبادر الصحيحة فقط وهذه الحجة اشارة اليها الجد في كلام
ما ذكرنا ان المتبادر الصحيحة منها عند الاطلاق انما هو ناشئ عن الشهرة بالشيوع كون المتبادر الصحيحة في الاشبه الموضوعة بحسب الوضع انما انصرف الكامل
كما في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل المعتبر من قوله بعت او
من باع فله درهم وقوله تزوجت هندا او من تزوج هندا فله كذا او قوله من طلق فله كذا او قوله من غسل
فله كذا وبالجملة تبادر الصحيح من تلك الالفاظ والفاظ المعاملات من تبادر الفرد الشائع من اللفظ المطلق في
هذا التبادر لكونه دليلا على المعنى الحقيقي والا كان لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح اللازم بلا خيار
الخصم لا يقول اذا عرفت هذا تحقق التبادر فيلزم القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر ولا ينفعكم احتمال كونه
من تبادر الفرد الشائع من المطلق ولا التمثيل بتبادر البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق وذلك لان الاصل في التبادر
علامة الحقيقة حتى يثبت المانع وتسليمه في بعض الموارد لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت والا لما جاز التمسك باكثر
الاصول المشهورة واما ان الاصل في التبادر ما ذكر فمما لا يستطيع احد انكاره لانا نقول لم يرفع الحجة الموهوم باحتمال
التبادر من قبيل تبادر الفرد الشائع من المطلق حتى يرد ما ذكر بل يرفعها بظهوره وكونه منه ويحتمل ان يدعى في هذا اللفظ
التبادر لو كان ناشيا من جهة الوضع لكان اللازم الحكم بفهم الصحيحة من الفاظ العبادات حيثما اطلق مجردة عن القرينة
كفهم الصورة المقدس من لفظ الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي عند التجرد عن القرينة وهو باطل لوجهين اما
لا نفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي او رايت جماعة يصلون او رايت زيدا الخارجي الكافر يصلي الصحيح الا بانهم
صلوا صلوة صحيحة كما نفهم ذلك من قوله رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة او رايت جماعة يصلون صلوة صحيحة او رايت الخارجي
يصلي صلوة صحيحة وانه لا يكذب القائل الاول لو ظهر فساد صلوة الرجل والجماعة او احدهم ولا نحكم بانه يشهد باسلام

الخارجي **الثالث** انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المؤثرة
على وجه صحيح بل يفهم منه انه لم يات بتلك الاعمال ولو فاسدة ولذا يكذب المخبر لو ظهر انه كان ياتي بالاعمال
المؤثرة على وجه فاسد **الثاني** انه لو كان المتبادر من لفظ الصلوة العمل الصحيح لما جاز الاخبار بان زيدا يصلي الا
باجتماع جميع شرائط الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي باطل لانا نجد اتفاق المتشرعة
على الاخبار بان زيدا يصلي مع عدم العلم بتحقق شرائطه ثم انا نقول لو كان التبادر الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة
لزم الحكم بكون الفاظ العبادات حقايق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر عند اطلاقها فيكون الفرد
الغير المشتمل على المستحبات والفرد الذي ترك فيه بعض الواجبات سهوا او لعذر مجازا او حقيقة اخرى فتلك الالفاظ فيكون
مشتركة لفظا بين الافراد المذكورة واللازم باطل لانه لا يقول به احد اذا اعترفتم بان المتبادر من الفاظ العبادات
الصحيح فيمكن ان تقولوا ايضا ان القائلون بوضعها للاعم لزوم حملها عند الاطلاق على الصحيح وعدم جواز التمسك بالاطلاق
لو رفع ما يشك في اعتباره فيها فلا يترتب على قولكم بالاعم فايدة ويعود النزاع بينكم وبيننا لفظيا خاليا
اما لزوم الحمل على الصحيح على هذا التقدير فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت تنصرف الى الفرد الشائع المتبادر
جواز التمسك بالاصل لرفع ذلك فلما سبق من ان الاطلاق يصح حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلومية
ان الحمل الذي يقتضيه الاطلاق يتمسك به لرفع الحكم ولزم اجمال الاسم في الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم
تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا للعبادة مما يحتمل كونه
مانعا واما عدم الحجة للنزاع لفظيا فلانه لا فايدة فيه الا الامور المتقدمة فاذا التزمتم بها لزم ما ذكرناه الثاني
او لا انه ذكرتم للمعنى من كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان المتبادر منها الصحيح فيجب ان يحمل
عليه فان يدعي ان الاصل فيها اللاحق بالاحتياط فاهو حيث الحكم فيها فهو جار في الفاظ العبادات وثانيا ان الاعم لو لزم
الحمل على الصحيح على تقدير تبادره الا فيما اذا كانت الخطابات المتضمنة للفاظها مطلقة كما لو قال الشارع الصلوة
كذا واما اذا كانت عامة كما قال الشارع كل صلوة كذا فلا لزم الحمل عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد وذلك لان نحو هذا
التبادر انما يؤثر في حمل المطلق على المتبادر لا في حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يتمشى بالقائلون بالوضع
للصحيح بل لا يجوز الحمل عليه مطلقا لان غير المتبادر عندهم معنى مجازي للفظ انما يحمل عليه عند القرينة عند التجرد
عن القرينة فهو من اعظم ثمرات النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى كون النزاع لفظيا اذا لزم الحمل على
وثالثا ان الذي اعترفنا به هو تبادر الفرد الكامل لا مطلق الصحيح الاعم منه وهذا التبادر لا يقتضي حمل الالفاظ
في مقام الامر بالعبادات لا الكامل المامور به الفرد الكامل وهو باطل بالاجماع فان سقط اعتبار التبادر وجب التمسك
بالاطلاق لرفع المانع منه وهو هذا التبادر فاذا ارتفع بقي المقتضي سالما عن المعارض ثم ورابعا ان ما ادعيتم من

الحمل على المتبادر وهو الصحيح للاجمال في الاطلاق وعدم جواز التمسك به لدفع ما يشك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها
كالسورة وجلسة الاستراحة اذ لم يتم دليل على اعتباره فيها بالاطلاق لانه لو تم لزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان
المتبادر منها الفرد المعتبر في الشرع اذ لا شك في ان الشارع اذا قال اغسله او اركع كان المفهوم منه اغسله او اركع على
على الوجه المعتبر في اللازم على هذا على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات الدفع ما يشك في اعتباره الخارج عن
مفهومها كالغسل في المثال الاول والطمأنينة في المثال الثاني لاحتمال كون المركب منه هو الفرد المعتبر وهو باطل
قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب قلنا اولا قد علم ان الاطلاق اذا ورد في غير العبادات دل على ان جميع الافراد كلها
معتبرة الا ما ثبت من الشرع عدم اعتباره فمدعي ان الفرد الفلاني غير معتبر ولم يقم عليه الحجة مدع شيئا يخالف الدليل
الشرعي فلا يلتفت اليه فكان الفرد الذي هو محل البحث محكوما عليه بكونه معتبرا بنفس الاطلاق تلك هذا بعينه جار في
الاطلاق العبادات حرفا بحرف والحاصل انه اذا ورد الاطلاق في العبادات وجب الحكم بان كل ما يندرج تحت مفهومه من حيث الاجزاء
والخروج عن العهدة متى ثبت خلافه فان اختلف ثبت خلاف ذلك في فرد حكم به مع قيام الدليل الاقوى من ظاهر
الاطلاق والا فلا وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق وصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت كون الفاظ العبادات
موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم سائر الاطلاقات ويترتب عليها ما يترتب على سائر الاطلاق ولا كذلك الامر لو قيل بكونها
موضوعة للصحيح فيجب تحقيق الحق من القولين فكيف يتوهم عود النزاع لفظيا الوجه **الثاني** ان القائلين العبادات بالصحيح
استعمالها فيلزم ان يكون معنى مجازيا لان صحة السلب دليل المجاز وقد اشار الى هذه الحجة جدي وكذا السيد
الاستاد ويمكن الجواب عنها بالمعلوم من عدم المترتب عليه لانه كما لا يخفى **الوجه الثالث** قوله ع لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب ولا صلاة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ظاهر في نفي الحقيقة والماهية فهو لا يتم الا على القول بالوضع
للصحيح وقد اشار الى هذه الحجة جدي وكذا سيد الاستاد فانه قال في جملة كلام له وان الظاهر من قوله ع لا صلاة الا
بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق مع
انتفائها والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا بدليل ومثل لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في
ملك فمن يجب ... ويمكن الجواب عنها اما اولا فبان المراد من المذكورات اما نفي الصحة
او الكمال الجامع للقول بالوضع للاعم لوجوه **الاول** ان الحمل على نفي الماهية الحقيقية بعيد عن منصب الشرع كما ذكره الاكثر
حتى حكي ... الطلاق بالبتة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التنبيه على الحكم الشرعي منه **الثاني** ان اكثر
غير هذه الاطلاقات المزبورة قد شاع استعماله في نفي الصحة او الكمال فيلحق هذه بها الحاقا للشيء بالاعم الاغلب ...
... هذا بعض ... مقام الجواب عن الاحتجاج بالحجة المزبورة ... اذا ... الكلام ...
... الخطاب ... الاطلاق ... الا

الترغيب الا لكلام

بين الاحياء ولا الخلق الا عن ما امر ولا ... الامر محقق ولا دعاء الا مع الابتهال ولا بيع الا ... ومثل في
الاول ولا صلاة لجار المسجد ... حملها على الحقيقة خروج عما هو المتعارف ولذلك لا يكاد ... على الحقيقة
وانما يحمل على نفي الصحة او الكمال ... على ان الاكثر ... لو كانت ... حقيقة ...
الكلام ... **الثالث** انه لو حمل على نفي الماهية لزم الحكم بان الصلاة التي لا فاتحة فيها ليست صلاة حقيقة ... طلاق
الرواية وهو باطل بالاتفاق فان من نسي عن الفاتحة او تركها لعذر كانت صلوته صحيحة حقيقة عند القائل ...
القائل بالاعم ... ولما عند القائل بالصحيح فلانه يجعل لفظ الصلوة حقيقة في العمل الصحيح ... صلوة الساهي عن
الفاتحة ولا يجعل حقيقة ... القول باشتراك العبادات بين معاني للتخصيص وهو بعيد
قطعا اللائق تقييد اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلاة
حقيقة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت شرطا في الصلوة لانا نقول ... الحمل على نفي الكمال ولا يقول ...
بكون صلوة الساهي عن الفاتحة غير كاملة بالنسبة ... واما ثانيا فبمعارضة المذكورات بقول الباقر ع
اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان ... هذا العطف يحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو المطلوب وقوله ع
الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود واما ثالثا فبان غاية ما يستفاد من المذكورات على فرض التسليم
كون لفظ الصلوة ... موضوعا للصحيح لا مطلق الفاظ العبادات فالدليل اخص من المدعى ... بعدم القائل بالفصل
لانه مشكل ... ومع هذا فهو اخص من المدعى من جهة اخرى كما لا يخفى **الوجه الرابع** ما ذكره السيد الاستاد من انا نعلم قطعا
ان العبادات اجزاء معتبرة فيها ... ماهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم ...
تحقق ... بدون ... ويمكن الجواب عنه ... تلك الاجزاء مما ... المعتبر
... لا واحد ... الماهية من اجزاء ... ومنها ... العبادات
اشياء يطلق عليها اسم الجزء كالسورة والتشهد في الصلوة مع خروجها عن الماهية عند القائل بالاعم فيلزم التناقض
وقد يجاب بان ... الجزء عليها باعتبار تركيب ... الفرد ... هو الصحيح ... باعتبار تركيب المفهوم
الاعم ... الحقيقي لالفاظ العبادات ... **الوجه الخامس** انه معلوم اجمالا ان جميع ... الفاظ العبادات
حقيقة ... فلو كانت موضوعة لما يشمل الفاسد لزم ان يكون مطلوبا وهو ... وقد اشار الى هذه الحجة السيد
الاستاد فقال ان العبادات ... متعلقات طلب الشارع ... ولا شيء من الفاسد ... ويمكن الجواب عنها بالمنع
... فلا دليل ... الاطلاقات ... الا ... الاستدلال
وانما ... ان يجمع بين تلك الاطلاقات وبين ما دل على ان الفاسد لا يكون
مامورا به ذلك بان يخصص الاطلاقات بغير الفاسد **الوجه السادس** ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم من

من الفاسد للزم تقييدها غالبا باخراج الفاسد واللازم كذلك لو كانت موضوعة للصحيح ومن الظاهر انه اذا دار الامر بين كون اللفظ حقيقة في معنى لا يلزم منه التقييد وكونه حقيقة في معنى يلزم منه ذلك كان الترجيح مع الاول الا ان يقوم دليل على خلافه ولم يقم في محل البحث دليل على الخلاف فوجب التمسك بالاصل السالم عن المعارض والجواب المنع من سلامته عن المعارض بل هو معارض بحجج القائلين بالاعم (الوجه السابع) ما ذكره السيد الاستاذ ايضا من ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع فلو كانت للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف ويمكن الجواب عنه اولا بان الرجوع الى العرف لو كان قادحا في كون الشيء توقيفيا لما جاز لكم في اثبات الوضع للصحيح الرجوع الى العرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان الفاظ العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كذلك لما علم من اتحاد العرفين اجمالا ولانه لو لم يكن كذلك يلزم نقل اخر لتلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة ان السبب للرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم هو السبب للرجوع الى العرف العام في اثبات الحقايق اللغوية فلا وجه للتفرقة بين الامرين لا يقال يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفي الى العرف فيجوز والرجوع في الاول رجوع في امر توقيفي الى العرف فلا يجوز لانا نقول هذا باطل قطعا اذ كما ان اصطلاحات الشارع واوضاعه امور توقيفية كذلك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور توقيفية لان الامر التوقيفي عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على نقل الغير واعلامه وهذا المعنى متحقق في اللغات اذ العقل لا يدرك وجه التسمية كلها فيما ذكره ليس لاحد ان يمنع من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقايق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد اتفق القوم على خلافه حجة الاعمي ايضا وجوه (الاول) ان الفاظ العبادات اذا استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما (الثاني) ان الفاظها تتقيد بالقيدين فانه يقال الصلاة صحيحة وصلاة فاسدة والاصل فيما يقبل التقييد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك (الثالث) صحة تقسيمها الى الصحيح والفاسد نحو الصلاة والصوم والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فلو اختص بالصحيح كان لغوا لذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه ذلك والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فان قلت ذلك باعتبار ما يسمى في الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوي بانه قال فان قلت ينقسم الصلاة اي الصلاة الشرعية الى الصحيحة والفاسدة والمقسم مشترك بين اقسامه قلت ان يقولها هذا تقسيم ما يسمى بالصلاة شرعا حقيقيا كان او مجازا وقد يسمى الصلاة بدون الطهارة مثلا صلاة في الشرع لان لها صورة الصلاة او لاشتمالها على اركانها انتهى قلت الاصل في التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن فائدة الوضع للقدر المشترك نعم ان قام دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا كان في محل الفرض فلا يجوز العدول منه (الرابع) صحة الاستثناء الفاسد منها فانه يقال الصلاة تحتمل الجميع الا الفاسد منها والاصل فيه الاتصال (الخامس) صحة الا

الاستفهام

الاستفهام من الصحيح والفاسد نحو قوله الصلاة تحتمل الجميع والاصل فيه الحقيقة الدالة على الاشتراك اما اللفظي او المعنوي وهنا لما لم يكن الاول لعدم القائل به تعين الثاني (السادس) ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز تعليق الامر بها على الفاظها او بين صلوا وتوضأوا او التأنيث فظاهر القرآن وغيره فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الفاظها على هذا التقدير تدل على اسقاط تشهد معانيها قبل تعلق الامر بها لان معناها الفعل الصحيح وهو لا يكون مطلوبا وما امر به فلا يحصل من تعلق الامر بها فائدة جديدة ويكون قوله صلوا مثلا بمنزلة اوجبوا مثل الفعل الذي هو مراد وفساده معلوم ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ونحن نجيب بان تعلق الامر بها يفيد كونها متعلقة ومطلوبة وهذه الفائدة لم تحصل بمجرد الفاظها اذ غايتها الدلالة على المطلوب بشرط الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب او الاستحباب (السابع) ان الفاظها لو كانت موضوعة للصحيح منها لما جاز تعلق الامر بالاعادة بها اذا فسد بعض اجزائها او شرط من تلك الالفاظ كان يقال اذا تركت الركوع فاعد صلوتك واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المعلق وهو الامر بالاعادة يدل على تحقق مدلول المعلق عليه في الشرع المفروض لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا اما باطلا او على وجه فاسد واللفظ المعلق عليه يدل على عدم تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للفعل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير جائز واما بطلان اللازم فواضح لان تعلق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات مما تواتر نقله عن اهل العصمة ووقع كثيرا في كلام الفقهاء المحققين ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد اشار الى هذه الحجة السيد عميد الدين لانه هذا حسن لو التزمنا بان المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة بها معانيها الحقيقية ولكن لا نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها على المعنى المجازي ولا يلزم ما ذكرتم لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن تنزلنا فلا اقل من لزوم ذلك كثرة المجاز والاصل عدمها (الثامن) ان لفظ الصلاة لو كان موضوعا للصحيح لزم التناقض في قولنا لا تصل في المكان المغصوب او مع النجاسة او نحو ذلك والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان لفظ الصلاة على هذا التقدير يدل على صحتها في المفروض وهو لا يجتمع والنهي يدل على فساده فيه لان النهي في العبادات يقتضي الفساد وهما متناقضان ثم لو سلمنا ان النهي في العبادات لا يقتضي الفساد نقول يجب على هذا التقدير ان يكون مقتضيا للصحة كما هو المحكي عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني وحججهما على ذلك ما اشرنا اليه من ان الوضع للصحيح يقتضيه على ما يظهر من منية اللبيب والنهاية وغيرهما واللازم بعد الالتزام لو سلم بطلانه احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والغاء غير الموضوع اللغوي والعرفي كما في غير المنهي ولان النهي عن صلاة الحائض لو كان بالفاظ الصوم والصلاة المذكورة نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني باطل والا لم يصح النهي عنه كما لا يصح للاعمى لا تبصر وايضا فانه لا يصح ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى

الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب انتهى ومن الظاهر ان الالتزام بهذا القول في غاية الفساد وكذا
اكثر المحققين على خلافه منهم العلامة والشيخ عميد الدين وكل من قال بان النهي في العبادة يقتضي الفساد وحكاه في النهاية
عن جماهير المعتزلة والاشاعرة قال احتج المخالف بوجهين احدهما لو دل النهي على الصحة لدل اما بلفظه او بمعناه والثاني بقسميه
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الصحة عبارة عن ترتب احكام الفعل عليه والنهي لغة
انما يدل على طلب ترك الفعل فلا اشعار له بغيره لا نفيا ولا اثباتا وليس من لوازم النهي لغة اجتماعه على وجود المنهي
من غير صحة كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وقوله دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم فلو كان النهي يدل على الصحة لزم صحة هذه المنهيات ولم يكن كذلك بالاجماع او وجود الدليل من غير مدلوله
وهو خلاف الاصل انتهى وبالجملة ان القول بالوضع للصحيح مستلزم لدلالة النهي عن الصلاة على الصحة وهو في غاية البعد
ولا يلزم هذا على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى ولذا اجاب جماعة عن حجة ابي حنيفة بالمنع من ان مسمى الصلاة شرعا الصحيح
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم لا يقال يمكن منع التلازم بين الوضع للصحيح ودلالة النهي على الصحة لجواز حمل النهي على ... الاول
في المكان المغصوب على النهي عن الصفة كما اذا قال لا تكرم الا ابيح فانه وان كان نهيا عن الصفة لكنه في الحقيقة فيكون
الصلاة الصحيحة القارنة نهيا مثلا لانا نقول فيما ارتفع لفظ الصلاة مستعملا في الصحيح لان الحمل على هذا مجاز وان لفظ الصلاة مستعمل في
الفاسد وهو المحتج قطعا اللهم الا ان يقال ليس الوضع للصحيح الوضع لما من شانه ان يكون صحيحا ولكنه لا يريد في الجملة لانه ينتقض
بكل صلاة فاسدة بالفعل لانه يصدق عليه انه من شانه ان يكون صحيحا انتهى فان قلت يلتزم بالمجاز والاضمار فيه بعد
قيام الادلة على الوضع للصحيح وقد اشار الى هذا الباغنوي فقال في جملة كلام له ثم انه هذا الخلاف نوع الخلاف في مسئلة
اخرى وهو انه بعد ما ثبت ان الالفاظ المستعملة في الشرع كالصلاة والصوم غير مستعملة في معانيها اللغوية بل انما المراد
منها معاني شرعية وظاهر ان تلك المعاني مشتملة على الاركان واجزاء وشرائط وجودية وعدمية فهل المسمى بتلك الالفاظ
في تلك المعاني المشتملة على جميع الاركان والشرائط التي اعتبرها الشارع فيها حتى لو كانت الصلاة بدون الطهارة لم تكن صلاة
شرعية ولم يكن لفظ الصلاة حقيقة شرعية فيها او تلك المعاني المشتملة على تلك الاركان سواء كانت مع شرائطها
ام لا فعلى الاول كان المنهي عنه صحيحا معتبرا شرعا لكن فاعلها اثما على الفعل حرام فكان النهي المستفاد من النهي انما تعلق
بايقاعها لا بنفسها وهو معنى قولهم النهي يدل على الصحة فقول الشارع لا تصلوا في المكان المغصوب مثلا ولا تصم يوم
العيد المراد الصلاة والصوم الشرعيان المشتملان على جميع الاركان والشرائط وظاهر الاتيان بالصلاة المشتملة على جميع
الاركان والشرائط الاتيان بالصلاة الصحيحة المترتبة لكن مع هذا كان مرتكبا الفعل حرام وقد عرفت انه بين وجه ذلك
جائز وهو اختيار الحنفية وعلى الثاني وهو اختيار الجمهور كان المنهي عنه يحتمل ان يكون مشتملا على الجميع فيكون صحيحا او لا يشتمل
على بعض الشرائط فلا يكون صحيحا لكن عندهم ان النهي الشارع اذا تعلق بامر عادته ظاهرا انقطاعه عن غيره

بعض الشرائط

بعض الشرائط فلا يكون صحيحا شرعا وما امكن في دعي الصلاة ايام اقرائك مما لم يكن حمله على معناه الشرعي فان امكن
لزم حمله على المعنى اللغوي كما في لا تنكحوا ما نكح اباؤكم وان لم يمكن لزم ذلك كالحائض فالترديد في النهي هنا بمقتضى القياس
كما كان يمتنع ان يدل على الصحة لكن لما كانت تلك الدلالة ظاهرة لا قطعا فقد يتخلف عن النهي لمعارض راجح
كما في دلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة عند الجميع انتهى قلت لم يوجد دليلا ينهض لاثبات الوضع للصحيح فلا يعدل عن
اصالة الحقيقة على ان دعوى القوم نحو ماهي العبادة باسرها مما يستبعد عادة في الغاية فان قلت الحجة المزبورة غاية
ما يثبتها اثبات كون لفظ الصلاة موضوعا للاعم والمطلوب نفي ذلك في جميع الفاظ العبادات فالدليل اخص من المدعى
قلت لا فرق فيما ذكر بين لفظ الصلاة وسائر الفاظ العبادات كما لا يخفى وانما ذكر في هذه الحجة لفظ الصلاة من
باب المثال لا من جهة اختصاصها به الرابع ان لفظ الصلاة لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره من شرائطها
الصلاة لا اركانها وكذا الكلام في سائر الفاظ العبادات وقد اشار الى هذه الحجة العضدي وغيره وربما يمكن الجواب
عنها بوجهين الاول ان المراد بكون تلك الالفاظ موضوعة للصحيح انها موضوعة لمعنى لا يتحقق مفهومه في الخارج
الا بشرائطه كالعمى فانه موضوع لمعنى لا يتحقق في الخارج الا بشرط وهو البصر فالمعنى الحقيقي ليس الا نفس الجزء وشرط الشرائط
خارج عن المفهوم ولما انه لا يمكن حصول المفهوم في الخارج اذا وجد وعدم امر اذ السعي فلا يلزم من كون الوضوء
شرطا الا يكون لفظ الصلاة موضوعا للصحيح وقد اشار الى هذا الجواب التفتازاني فانه قال بعد الاشارة الى قول العضدي
ثم يلزم منه قد منع اللزوم بان المعتبر هو المقيد لا المجموع انتهى ولعل العلامة اراد هذا من قوله في النهاية بعد الاشارة
الى الحجة المزبورة وليس بجيد فان الشرط لا يخرج عن المسمى ولو قيدنا الصلاة بالصحيحة لم يدخل الوضوء ولا غيره من الشرائط
فكذا مع الاطلاق انتهى واجيب بان بعض المستدلين الزم الخصم لانهم قائلون بدخول الشرائط في المفهوم الثاني
ما ذكره الباغنوي فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكره التفتازاني وما اجيب عنه بل الحق في الجواب ان يقال المراد انه يلزم
كونها جزءا لمفهوم الصلاة لا لحقيقتها وقد فرقوا بين جزء حقيقة الشيء وبين ما هو جزء مفهوم الشيء مثل البصر جزء لمفهوم
العمى وليس جزءا لحقيقته والمراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل المفهوم من الشيء موقوفا على تعقله وان لم يكن جزءا لحقيقته
والظاهر فرق بعض الفضلاء بين جزء المفهوم وجزء الحقيقة زعم ان دلالة العمى على البصر دلالة تضمنية لا التزامية وهذا من
عبارة القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى وح نقول الشرائط للصلاة كالطهارة مثلا وان لم يكن جزءا لحقيقة
الصلاة كانت جزءا لمفهوم الصلاة اذ مفهوم الصلاة عندهم على ما علمت هي الهيئة المشتملة على الاركان والشرائط
المعتبرة ولا شك ان هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل الشرائط بوجه لما ذكرنا انتهى الخط المفهوم
داخلا في مفهوم الصلاة وح نقول الاتفاق على ان شرائط الصلاة لا اركانها اركان متفقا عليه بينهم انها ليست
اجزاء المفهوم الصلاة متوقفا على تعقلها وقد عرفت مما ذكرناه وحققنا انهم يلتزمون

بان كان تعقل الصلوة

ذلك ولم يكن ذلك عندهم باطلا فالاتفاق غير مسلم انتهى وقد يجاب عن هذا بانه لو كان معنى الاستدلال على
بكون الوضوء شرطا ولكن قد يقال ان مبناه على اضافة لفظ الشرط الى لفظ الصلوة في قول المتشرعة الوضوء شرط الصلوة
وتقريره انه لو كان الصلوة حقيقة في الفعل الصحيح اي المستجمع لشرائط الصحة لما صح تلك الاضافة لان الشرط سيما في
الوضوء خارج عن مفهوم لفظ الصلوة كما ان الظاهر من قولهم تعيين الثمن شرط البيع خروجه عن مفهوم البيع ولا اشكال في هذا
وهو ينافي القول بالوضع للصحيح لان القائل به يدعي كون الوضوء داخلا في مفهوم لفظ الصلوة وان اعترف بخروجه عن حقيقتها
تامل الكا ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم وهو باطل لانه
من عوارض الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه ويمكن الجواب عنه بما ذكره السيد الاستاد فانه قال وليس المراد من
قولهم الفاظ العبادات اسامي للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهومها حتى يكون داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للماهيات
المخصوصة التي اذا وجدت في الخارج كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي فلا يصح تعلقها بالماهيات
وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يتبادر منه اصلا
انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه الحادي عشر ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم الحكم بوجود اشياء وكثرتها في
المفهوم من تركيبه من اجزاء عديدة واللازم باطل لان الاصل عدم دخول تلك الاشياء وتركيبه منها ولا يلزم هذا على
القول بالوضع للاعم اذ القائل به انما يحكم بتركيب المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق على دخولها فيه ويدفع ما زاد عليه
بالاصل فكان قوله اوفق بالاصل فيجب الاخذ به ويمكن الجواب عن هذه الحجة بان المسئلة لغوية فلا يجوز التمسك
في تحقيقها بمثل هذا الاصل بل يجب الرجوع فيه الى ما يفيد العلم او الظن بالواقع من الامارات التي ذكرها الاصوليون
لاثبات اللغات وليس الاصل المزبور منها ولهذا لا يجوز ان يدعي ان الامر موضوع للطلب المطلق لا الطلب بمعنى
الوجوب باعتبار ان قيد الوجوب امر زائد والاصل عدمه مقام ومنع حتى ادعى بعض فحول [...] بطلان التمسك بالاصل
المزبور في اثبات اللغات بالاجماع عليه وحينئذ فنقل كلامه بطوله لحسن مفاده وجودة مضمونه فنقول قال قدس سره
صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصورة على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد
بالقراين هذا في الحقايق واما المجاز فيجوز نوعها واما افادتها فمن القرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة للمجاز
وجملة اللغات الفاظ العبادات وكتب الفقهاء الاستدلال لاثبات العبادات توقيفية موقوفة على نقل الشارع او يقولون
كيفية متلقاة من الشرع وتوقيفية الشرع وموقوفة على بيان الشارع اما على قوله او على فعله او غير ذلك من التصريحات
حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات
ذلك ومع ذلك يقولون لا بد من الاقتصار على قوله الله اكبر بتقديم الله مرتبة لا يقطع ولا بغير هذه الهيئة
لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع ويتمسكون باصل العدم بعض الفقهاء انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء

على ترجيحهم كون الالفاظ اسما للاعم من الصحيحة وكون الاعم معلوما بالنص والاجماع لان ماهية العبادات ولا سيما الذين
يقولون بان اللفظ اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح انهم متفقون على عدم الجريان في الماهية وفي ضبطها امارات الحقيقة
والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع فيهما والتبادر وعدم صحة السلب فيما امامها في معرفة الحقيقة وعدم التبادر
السلب فيما امامها في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك دليلا بل خاصة للمعنى غير منفك عنه الا الحال القرائن المعينة
معنى المشترك ولا فرق بين كون المعنيين حقيقيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا او المراد من الدليل الادلة العقلية
على اللغة فتبين ان كلماتهم صريحة في انحصار معرفة اللغة وما اعتبر فيه في الامور التي اشرنا اليها واصل العدم وما تقدم
داخلا في تلك الامور قطعا وان كان معتبرا شرعا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد
المعنى او عدم تغييره بعد معلومية المعنى او ثبوته كما ذكرنا في الفوائد ليس تمسكا في بيان مهية المعنى وما هو داخل فيها
بل في المؤخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يعرفون معرفا انه الحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون
بالاصل مع وضوح جريانه لو صح فلم يكن له مانع وبالجملة طريقة الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا غاية الوضوح الا ان
يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها يحتاج الى التنبيه كما اشرنا واما عدم امكان معرفة اللغة بالدليل فظاهر من
البديهيات اذ يعرف كل عاقل انه لا يمكنه معرفة لغة اهل الافرنج او الهند او الزنج او الخوارزم او الصقالبة او اللغة اليونانية
والسريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة ولا مجموع الادلة ويعرف انها مقصورة على السماع او الترديد بالقراين
ليس الا وكذا الحال في معرفة الاشياء على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة حقائق اصطلاحات جميع ارباب الصنايع من غير
جهة خواصها التي اشرنا الا بعضها او ضبطها في كتبهم مع انهم بالملوك في المعرفة بعض ما ذكروه فكيف الحال
في الالة لا مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما يطلع على شيء في هذه المعاني لا بشرط السماع والقراين
فلا يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا هذه اللغات وعرفناها مثلا
اطلعنا بالسماع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او الدواء الخاص فلا يمكننا ان
نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا انه دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر
بل كان له من غير اعتبار شيء في كيفية المركب او ابه اصلا لاصالة العدم او علمنا انه فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعلم
جزء اخر وعلمنا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية في التركيب او كونهما مسحوقين او غير مسحوقين او مشويين
او لا او مطبوخين ام لا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة الى الكل او البعض الى غير ذلك فنقول الاصل العدم
لنشاء جميع ذلك فالايارج هو الجزءان لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك وداوينا المرضى بالجزئين كيف كانا
للحقنا بالمجانين حكمنا بانه الايارج وكنا مرتكبين على اليقين في المداواة بل الغنا لا يمكن ذلك فيها
الفقهاء مثلا اذا سمعنا الملك بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء الشعير كيف كانا او المنع منه كيف كان

وكذا الحال في المفرح الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا كسوقها الجبن وغير ذلك فاذا كان
لا يمكن نفي ذلك فكيف الحال في تلك الالفاظ فاذا كان الالفاظ العامة لا يمكن ذلك فيها فما ظنك بالاصطلاحات الخاصة
والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان تعقل الابهام اريد وعدم معرفته اشد واذا كان الاصطلا
الخاصة كلها فما ظنك بالعبادات التي توقيفية على خصوص الشرع لدليل الاول والمراد من التوقيفي ما احدث الشرع خاصة
فلو كان غير العبادة ايضا كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كل كامر وجزء العبادة ربما يكون عبادة توقيفية
كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفية كالقيام والقعود في الصلوة وكذا شرطها كالطهارة من الحدث وغسل الجنابة
واصل العدم يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها ان احتمل كون المتوقف على الاصل جزء على حدة
في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بلا خلاف ووفاق او غيرهما من الادلة ويدل على عدم جريان اصل العدم
في الالفاظ العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان ذلك
الشيء يكون الاصل عدم كونه معناه اذ لم يكن قبل الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بين ... بين
بالاصل بل اذا كان المعنى جزء او اصلا والمتيقن اجزاء معدودة فكيف يغلب الاصل الواحد امور متعددة لان كل
جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما تقول في جريانه في الوضع الذي يثبت من اجماع او غيره دخل تلك الاجزاء
اعتبارا فيه ويكون النزاع في خصوص جزء او ازيد مثلا بالاجماع ثبت تسعة اجزاء فيه والنزاع في جزء واحد
المعتبر عشرة او تسعة فنقول التسعة ثبتت بالاجماع والواحد ينفيه بالاصل فيكون تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص
بالبديهة وسلم ذلك عند الكل فالمرجح يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما
لم يتعين لم يكن موجودا عادة ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون باقيا على الحال السابق على الوضع والاستعمال فان اردت
ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزء او شرطا ان المعنى بحيث لو لم يكن لم يكن المعنى اما وان لا يكون جزء المعنى
بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى تلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض محال وان اردت ان المعنى تسعة
بحيث لا يكون العاشر مخلا فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى بل ابطال التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز
الا انه ظهر لنا من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع
بعد الوضع بقي العاشر على العدم الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معنى قطعا لكن بعد الوضع بقي
ما ذكرت وثبت القدر المشترك بينهما وبين العشرة لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك
تحقق خصوص فرد اذ التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك الثابت قسيم التسعة التي تكون مع العاشر والاصل
عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الاخر الذي هو قسيمه على ان كل قسم يتميز فصلا او قيدا يتقوم به ويتميز به عن قسيمه
يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد وان كان مثل السابق جنسا في التحقق السابق الذي هو قسيم التسعة مع العاشر

والمجرد

ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تجويز الشرع او الارادة او الاستعمال وكل واحد منها يتشخص ولم
يتحقق الحال التعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب بزيادة الجزء في المتعلق لا يصير
منشأ التعدد الوضع والارادة كلفظ التسعة مع لفظ العشرة ولحن الوضع في لفظ العشرة متعدد ووضعا للتسعة ووضعا
للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصف الواحد جزء منه فيكون جزء
الموضوع له بل نقول انه جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه جزء فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون الالف
وضع بل لا نهاية للوضع لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بديهي البطلان فظهر ان زيادة جزء في
الموضوع له لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا
بل ربما يكون منشأ للزيادة في الوضع كما لو كيف يمنع كون الوضع حادثا واحدا لا انه ان يكون الاصل عدمه بالقياس الى غيره
الواحد الاخر كما اذا سمعنا صوت رجل من بعد او علمنا ورجحنا ان يكون لمتعمد ما يكون من الرجال وافضل اذ اذا
يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الخشن والطول او غيرهما فلا ولا هو ظاهر في تحققنا اوليس التمسك بالاستصحاب ربما
على ما يقوله الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود فعدم نجسه بما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل
كما قال لانه موجود استصحابه وجودا متعددة ثم اعلم ان توقيفية العبادات انما هي اذا ثبت المطلوبية بالفاظ لا يعرف
معناها الا من الشرع لانها اما اصطلاح منه خاصة وكل لفظ في الاصطلاح انما يرجع معرفة معناه وماهيته ذلك
المعنى الى صاحب ذلك الاصطلاح واما مجاز فهو موقوف على ان معنا لا يعرف الا من قرينة معينة نصبها الشرع وانه على
ما هو عليه في ذهنه سيما وان يكون المجاز من المجازات الغريبة لم يتحقق اصلا ولم يطلع عليه او عم وصمه لا عند قوم ولا جمع
ولا عند احاد منهم الا عند الشرع ومنه غلو قال الشارع من اوليه تكليفه بالغسل مثلا اغسل راسك ثم غسل
يمينك ثم شمالك من اوليه الا انه بقصد الطاعة به لما كان هنا توقيفية اصلا لفهمنا جميع ذلك من ... الادلة
كالمعاملة وكذا اذا كان المثبت للتكليف هو الاجماع كما عرفت وكذا اذا فعل فعلا استحبابه والطاعة على لا ان الفعل
عبادة قال الاصل برأة الذمة عن الوجوب فهو صحيح كما عرفت وكذا اذا كان هناك عموم او اطلاق بحيث يجوز ان يكون
نصا وبيانا وما ذكر ظهر ان ما اشتهر بين البعض من التمسك بالاصل في اثبات ماهية العبادة عند الخصم المنازع وابطال ما هو
عليه مجرد توهم مع تصريحهم بان العبادات توقيفية موقوفة على نظر الشارع واما هذه العبادة من العبادات بل ربما يستند
عدم الثبوت من اهل الفقه لماهية الامر في الشرع حين ورود المطلقات منه بل الاقتصار على هيئة افعل كما
في اللغة كثيرا كما قلنا لا غير ذلك والحجة عدم كون الاستصحاب حجة عنده مع ان اصل العدم استصحاب القوم
فيما ذكر عنه منعه حجية الاستصحاب لكن الظاهر ان هذا البعض لا يتمسك به الا التأييد حيث يكون ايضا مستندا
عليه كما يتمسك بالخبر الضعيف للاعتبار وغيرهما من المؤيدات التي ليست بحجة عنده جزما كما هو طريقة سائر الفقهاء

حيث انهم يذكرون القياس في مقام التأييد والاستحسان انهم مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بهما كما لا يخفى هذا كلامه في موضع وقال في موضع اخر وعرفت ان الموقوف على التوقيف انما هو الحكم الشرعي وماهية العبادات لكن تشخيص ماهيتها من النص لا يكاد يمكن الا بالتنبيه الى قليل منها لا نقل اجزاءها على الدوام المتمم اما بمجموع الاجزاء الواجبة وشروطها في مجموع فقلما يثبت من النص ومنهم من تمسك بتسمية اصل العدم مع ان الاصول التوقيفية التي تثبت بها الاشياء انهم لا يقولون الا حقيقة الاذن الصادر عدم من خلية غيره في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يثبت معناها بضميمة الاصل الجامع جواز فيه وكونها مما جرى الاطلاق ويتم الموكب مع ان التمسك بالاصل موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادات حال نفس الحكم مع انه ربما يعارض اصالة عدم كونها العبادة المطلقة وان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي اليقين بخلافه وهذا يعارض اصل البرائة انهم لو تمسكوا به لا يثبت الا باجماع او نص والثاني مفقود فتعين كون البيان بالاجماع وان ادعى وقوع الاجماع على كونها عبادة يكون فان الخطاب انما يتعلق بما هو مثل المجاز والاشتراك بيانا بكل ما هو محتمل فيتبع التكليف المطلق ويتعين ذلك الاشتراك وربما يثبت الاجماع من تسليم المخالف انه لو يكن هذا الفضل وجوب جزء او شرط اونا لكان العبادة صحيحة وتعين بطلان مقتضيه غفلة فيه وربما لا يثبت ذلك مرتجيا لكن يظهر من كلام فانه ليس كاف في ثبوت الاجماع ويمكن اثباتها من اصطلاح المتشرعة بان يقال المتبادر من اصطلاحهم هو هذا فيكون حقيقة عند المتشرعة فيكون مما ورد الامر به من الشارع اما على القول بالحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فيكفي وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي اذ لا شك ان المراد هو هذا المعنى الحقيقي عند المتشرعة لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه مما يصلح ان يعتقد المعنى انه صار اللفظ حقيقة فيه عند الشارع فيترجح النظر انه هو المراد لا المعنى اللغوي الذي لم يعهد من الشرع استعماله فيه او ندر استعماله فيه مع ان الحقيقة الشرعية عندنا ثابتة في زمان الصادقين عليهم السلام ومن بعدهم كما يظهر من فطانة اخبارهم انتهى كلامه رفع الله مقامه وتقدس سرّها **الاول** اعلم انه اذا قلنا بالوضع للاعم فنقول انها موضوعة لما يسمى عرفا عند المتشرعة بها افالصلوة مثلا موضوعة لما يسمى بها صلوة ولا يمكن تشخيص هذا تفصيلا الا بالرجوع اليهم فيكون حالها حال الالفاظ التي لا يمكن تشخيص معانيها وتحديدها بوجه منضبط ويجب اطلاقها على العرف كالادعاء والدفعة ونحوها وربما يظهر من بعض القائلين بالاعم كونها موضوعة لمجرد اركان العبادة وهو ابعد من المعنى الموضوع له بكثير وعليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع نقص بعض الاركان كالركوع في الصلوة عند المتشرعة بلا تأمل كما ذكره **الثاني** الظاهر القائلين بالوضع للصحيح اطلاقها على الصحيح مما وافق الشريعة لا ما اسقط القضاء كما يلائم القائلة بين تتم **الثالث** اعلم انه قال السيد الاستاد في اخر المسألة اعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الالفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما لا نزاع فيه من كل من المثبتين الحقيقة

الشرعية

الشرعية والنافين لها فان الظاهر انه لا ينكر احد ان المعاني الشرعية الحادثة تلك الالفاظ انما يريد الشارع بها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيأتي هنا النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة والاعم منها ومن الفاسد فغاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر لتحقيق الحال كل من الفريقين فيما ظهر من فوائدهم في تحرير الخلاف في المسألة ان الفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي على الظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو من المتتبع بناء على اصلهم على القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فجعلها منشأ للاشتباه انتهى **الرابع** اعلم انه يلزم على القول بالوضع للصحيح التمسك باصالة الاحتياط ووجوب تحصيل البراءة اليقينية في العبادة وذلك بان يأتي بكل ما احتمل وجوبه وشرطيته وترك كل ما احتمل مانعيته الا ان يقوم دليل على العموم وذلك لكون الفاظ العبادات حينئذ مجملة وهو يقتضي لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما الاول فلان المعنى الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لم يمكن معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا قطعا بالنسبة الينا وكذا في الواقع مبينا وهو مثل اجمال الفاظ المعاجين والادوية المتعارفة بين الاطباء بالنسبة الينا واما الثاني فللعقل والنقل اما الاول فعلى ما وجدنا الان من ان السيد اذا امر العبد بشيء واشتبه عليه ذلك ولم يمكنه تعيينه الا بكل ما احتمل ان يكون هو فلا بد ان يأتي بكل ما احتمل يقينا وان يكون هو ذلك الشيء واما الثاني فللاستصحاب اذ الاصل بقاء التكليف حتى يعلم البراءة واما القائل بالاعم فلا يلزم ذلك بل يتمسك باصالة العدم في الجزئية والشرطية والمانعية اذا حكمت المتشرعة بعدم دخل المشكوك في مفهوم اللفظ وكان هناك اطلاق والوجه فيه ح هو الموجب للرجوع الى الامساك قوله اعتق رقبة بالمؤمنة للاطلاق وربما يظهر من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فيما اذا شك فيها ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدم نفيها لا لان يعمل الاخذ بالاحتياط مطلقا ولو قيل بالوضع للصحيح وحق منها ان اللازم الاخذ بالاحتياط مستقل الحرج العظيم لكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها ان العبادات قد حصل بيانها بنقل اهل الشريعة والاكابر ومنها ان الاحتياط انما يتمسك به لو حصل الشك في المكلف به كما في مسألة الاناءين المشتبه احدهما بالنجس ولا يجب البحث هنا من قبيلها اذ الشك في الاشتغال وجوب شيء واشتغال الذمة عليه كالفدية اليهودي والدين المشكوك في مقداره فيجب دفع المتيقن بالاصل اما ان محل البحث من هذا القبيل فلان المفروض بيان تلك الاجزاء غير ما ثبت كونه جزء بالاتفاق واما الثاني فلما ذكره الكل المحققين في مسألة الاخذ بالاقل الشهودي ومنها ان المعصوم اعلم بالعقلاء الا اشتغال ما ثبت وجوبه دون المحتمل وكان ذلك ليس محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية والشرطية والمانعية دليل على عدمها في الجميع ثم لا يظهر مما في بعضها مما ذكرناه سابقا وما في اخرها التدبر والله اعلم

حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة الجزئية فيما اذا كان الشك فيها وتجويز التمسك باصالة عدم الشرطية اذا كان
الشك فيها **وصل** اعلم انه اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد التجزي بمعنى ان يكون الشخص مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض وتجويزه للمتجزي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين **المقام الاول** في انه هل يقبل التجزي ام لا فذهب
اكثر الاصوليين الى قبوله ذلك ومنعه قوم على ما حكي وربما استظهر من عبارة الشهيد في الالفية ويظهر من
فخر المحققين في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية التوقف فانهما ذكرا حجج الطرفين ولم يرجحا شيئا وهو ظاهر في التوقف
والتحقيق عندي ان نزاع المانعين من التجزي ان اعتبر في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا فلا ريب انه يلزم
ان لا يتحقق مجتهد وان ينهدم الشريعة وهو واضح والتابع لجهد وقد التزم بذلك الذاهب الى الحصول التجزي على
ما يظهر من جماعة منهم فخر الاسلام في الايضاح فانه قال بعد مقام الحجج هؤلاء الحج الاول ان كثيرا من الفقهاء توقفوا
في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام وان اعتبر في الاجتهاد ملكة استنباط
جميع المسائل فلا خروج عن جبر ان كان لحوز العلم به وان كان لاستحقق الاجتهاد فلم يظهر له وجه لان الاجتهاد
ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ وسعه في تحصيل ادلتها وهو غير مستلزم لقوة الاستنباط في غيرها من المسائل
لمن القائل بعدم جواز التجزي يمنع من صدق لفظ الاجتهاد اصطلاحا بمجرد استفراغ الوسع في مسئلة لانا نقول
هذا بعد الا فائدة في النزاع بمجرد التسمية على القاصر كثير القدم الصدق فيتبع لان الاصطلاحات انما تتبع
عليه الاكثر كما لا يخفى وان اعتبر في تحقق اسم الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فلا يمكن تحققه الا بعد
في جميع المسائل عادة فيدفع النقض بالمجتهد المطلق فانه غير عالم بجميع ادلة المسئلة لانه خرج المجتهد بالاجماع
على تحريم غيره لانا نقول هذا حسن لو كان الكلام بحجية الظن واما اذا كان اسم تحقق الاجتهاد ولو
اعتبر في اسم تحقق الاجتهاد الظن بجميع ادلة المسئلة فهو حق ولكنه لا يوجب منع التجزي لجواز ان يحصل هذا
بعد ربط الاجتهاد في جميع المسائل كما اشار اليه كثير من الاصوليين قال العلامة في التهذيب الاقرب قبوله التجزي لان
المقتضي للتجزي مع الاجتهاد الاحكام جميع الاجتهاد وبعضها يجوز ان يتعلق المعلوم بالمحقق بعد تعدد الغرض وقال
في المبادي الحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد للشخص على دون اخرى في المسئلة دون اخرى وقال في التحصيل
الاجتهاد ام لا الاقرب نعم لما روي عن النبي انه قال اياكم ببعض بعضنا الى اهل الجور الحديث نعم يشترط ان يكون عارفا
بجميع ما وليه لا يكفيه في غيره العلم وقال في القواعد وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه وقال في نهاية الاصول
اختلف الناس في انه هل يتجزى الاجتهاد فذهب جماعة الى الجواز فيما لو العالم منصب الاجتهاد في حكم دون اخر فله
في مسئلة القياس فله الافتاء في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في الحديث ومن عرف الفرائض جاز له الافتاء فيها
واجهل مسائل البيع وغيره واحتجوا بوجهين الاول ان مالكا نقل انه اجاب عن اربعين مسئلة فقال

[illegible]

في ست وثلثين لا ادري فلو شرط في الفقيه العلم بجميع المسائل لما جاز ذلك لمالك ان يفتي واجيب بجواز تعارض الادلة
عنده لانه عجز عن تلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا الثاني اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
استوى هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز الثاني الافتاء فكذا الاول واعترض بجواز ان يكون
في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لما قاله الفرض ولان الاول لا الاستقصاء في جميع المسائل
بل الاكثر فجاز ان يكون للاول ما يخفي في مسائل الاكثر فما لم يعتد به التجويز فكذا ها ولان ذلك نادر فلا يعتد به
التكليف واحتج الاخرون بان ما يقدر جهله بجواز تعلقه بالحكم المفروض اعترض بان التقدير حصول جميع الامارات في
علمه اما علما او ظنا او بعد تحرير العضلة السابقين للائمة وقال الشهيد في الذكرى والاقرب تجزي الاجتهاد لان الغرض
الاطلاع على ما اخذ الحكم وما يعتبر فيه وهو حاصل ويبعد تعلق غيره به فلا يلتفت اليه لقيام هذا التجويز
في المجتهد المطلق وعليه تخرج مشهورة ابي خديجة وقال في شرح تجزي الاجتهاد على الاصح وقال الشهيد الثاني في
شرح الالفية ومقام قوله على كل فعل من افعالها ان الاجتهاد لا يتجزى والاصح جواز التجزي ويكفي حينئذ ان يكون التابع
في المسئلة فقيها بتحصيل المسئلة في الاصلح وقال والد الشيخ البهائي في شرح الالفية في العبادة اشار الى عدم جواز تجزي الاجتهاد
والا لوجب قسم الثالث والاصح جوازه وقال الشيخ البهائي في الزبدة والتجزي جائز لوروده الى خديجة ولغرض المساواة
في الاطلاع على دلائل الحكم والنقض عن المطلق غير قادح كما في العالم والاعلم وتوهم الدور باطل والاجتهاد المختلف
في تجزيته هو الاجتهاد في الفروع وقال والد الشهيد الثاني في المعالم وقد اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى جريانه في
بعض المسائل دون بعض فقط فلا يجوز ان يجتهد فيها والا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه
وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد
المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا دخل له فيها وحينئذ فكما جاز لذلك الاجتهاد فكذا هذا وحجة الاخرين
بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحينئذ يحصل التجويز المذكور ويخرج عن هذه الفرض
والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق لها غير ممتنع وقال الفاضل الهندي في الكشف بعد قول العلامة والاقرب جواز التجزي لان الاصح
من الفقه او العرف او النحو او غير ذلك من الالة الاستعمال الادون ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان يكون انه قد يتحر
تفصيل كلها المنطق والمراد بالمفهوم في العرف الكلام الذي النص فيه مؤدي استعمال الالفاظ وعن ادلة العقل مفهوم الموافقة
او المخالفة وعلم الاجماع في المسئلة ولا يعرف سائر ادلة العقل او لا يعرف من مسائل النحو الفاظها او تراكيبها
مورد استعمالها فيها حينئذ لا يمكن من الرجوع الى الاصول الموضوعة لذلك او تيقن استخراج بعض المسائل الا بالاتفاق

فرع لا يتوقف عليها غيرها والا لم يكن وهذا في معرفة التراكيب في موارد الاستعمالات الاولى في معرفة اللغة او العرف
او ادلة العقل فكانه لم يكن فان كتب اللغة والعرف التي يتمكن من الرجوع اليها فيما لا يعرفه منهما وعلم العرف او ادلة العقل
كلها الحصر ان يكون من ادلته ما يعارض ما عرفه في المسئلة من نقلي او دليل عقلي واما التوقف في بعض المسائل الكلامية
الادلة منه او عدم الاجتهاد فيها فليس من التجزي في شئ وقال صاحب الحواشي الجنابذية ان الاجتهاد هل يقبل التجزية
او لا يعني هل يجري في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض
وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه والحق الاول لوجوب الاول انه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فهو يساوي المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن
العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض بعد الفحص
مكابرة بل قد يحصل العلم العادي من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها او ورد فيها حديث ذكر كثير من الفقهاء في
كتبهم المسائل التي واستدلوا عليها نقيا واثباتا فحكم العادة بان ليس لها مستند غيرها ما ذكروه للاوامر حصل
ظن اقوى مما يحصل من العلم وقال السيد صدر الدين في شرح الوافية واعلم ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل
لبعض الناس حالة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بعضا في جميع ما يستنبط المطلق
المسائل ممكن ان يحصل له فيه بحيث لا يقوم نقصه منه ببعض الاخر هل يمكن تجزي القوة والملكة بحيث يحصل لها
البعض الاحكام دون بعض لاقال بعض الفضلاء في رسالة الموسومة بالعروة الكاملة والحق امر فرض التجزي بمعنى
الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد
يلحق بالمباهتة والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من الانواع لا الجميع
والاطلاع على ماخذه واستعمال النفس في ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف
يمكن ان يسلم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وامثالها
غيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد
مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الكلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من الادلة التفصيلية
نعلم ان الملكة بجميع الاحكام الفرعية الفعلية غير مقدور للانسان غير المعصوم ولو فرض مقدوريته فهو ليس بشرط
اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تستنبط بها والظاهر انه غير معقول وانما المتجزي الاجتهاد
الفعلي لا نفس القوة والامر حول الاختلاف فيرجع النزاع لفظيا وان ابتنى على ما اتكره انتهى وسقوطه
يعلم مما حررناه انتهى كلامه لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر
في وجود المخصص او المقيد او المعارض او غيرها وفي عدمها وقد يكون معارض له في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة

مسئلة

بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا موجود في الديات كما في مسئلة المحفوظ مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
فلا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض له لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا
نقول يكفينا في احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضنا انه في كتاب الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة
بالفرايض المسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرضية من دليلها مع قطع النظر
عن ذلك نقول ربما العالم المتجزي بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها من غير معارض او مخصص
لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بهاتين المسائل منها اما التجزي من نفسه لكن قدرته على ان تعلم ان هو له
اوفق للحق وتبا الشبهات لديه معارضا لقوله للاصلية الا باطل مع عدم قدرته على الاستنباط مما يكون ان يستنبط
منه انتهى وما ضع من شرح الوافية وقال في موضع اخر في مقام رفع احتمال المخصص والمعارض العلم العادي يحصل بعدمهما
بعد عدم امكان الاطلاع عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما المتلقين
في مثل هذا الزمان كالقديم الفاضل الوحيد وسائر الشيعة والمحقق في كتب الحديث والمدارك وشرح س والرجيعة و
المختلف وكذا من كتب الاستدلال الاتم ان هؤلاء العلماء المجتهدين بسط الاطلاق ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان
المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم مع ان الاستدلال لم يكن محالا وبالجملة يحصل الظن
المتاخم للعلم بعدم الاطلاع فيه وطريق القطع ان كان منسدا فهو منسد عليهما لا اختصاص له بالمتجزي انتهى وقال
الحق في كتب المحصول الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم
ان الاغلب من الحاد في الفرايض ان يكون اسلمها في الفرايض دون المناسك والاعتبار في معرفة ما ورد من الايات
والسنن والاجماع والقياس في باب الفرايض وجب تمكن من الاجتهاد غاية ما في الباب ان يقال العلم شيئ منه شيئ
وكون النادر لا عبرة به كما لا يكون المجتهد فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه شيئ وقال ابن الحاجب في شرح المعالم وقد
اختلف في انه هل يصح الاتصاف باهلية الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض والاقرب صحته فانه لا مانع ان
يكون عالما باحكام المواريث محكما لاستنباطها دون غيرها كما انه يكون عالما بابواب القبلة والاوقات دون غيرها
واحتج المصوب بانه اذا اطلع على ما يتعلق بالمسئلة فلا فرق بين نظره ونظر المجتهد المطلق واعترض عليه بانه قد
يكون لما لم يعلمه تعلق بما علمه ويقتضي خلافه ولجيب بان المسئلة لا تدخل المجتهد المطلق وليس الجواب بان الشرط
حصول جميعها ظنه في واحتج ايضا بما روي عن مالك بانه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري
والجيب ذلك للتثبت او الغرض الماقعة في الحال وبالجملة فلم يسمع احد الى انه يشترط في المجتهد ان يكون عالما بكل
مسئلة يرد عليه وقال العضدي في شرح المختصر في تجزي الاجتهاد بانه في بعض المسائل دون بعض وتصويره
ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد

اولا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عند ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة احتج المتجزي بوجهين قال الفاضل الاول انه لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزم العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة او العجز في الحال عن المبالغة في الفكر او لا تشويش او نحو ذلك ثم قال والثاني انا اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا دخل له فيها فاذا جوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره والجواب لا نم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لا يعلم متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او ينعدم في المجتهد بالكل نعم لو احتج المنافي بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل فالجواب ان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه واذا كان كذلك فيقال بما ذكرتم من الاحتمال لا يبعد ولا يقدح في ظن الحكم فيجب عليه العمل به وقال التفتازاني في شرح الشرح والشرح الاجتهاد عند من يقول بالتجزي انما يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير انتهى وبالجملة القول بعدم تحقق تجزي الاجتهاد بعيد ولم اجد قائلا به من اصحابنا نعم ربما كان عبارة بعض اشعار باختيار انه قال لا نزاع في انه لا يشترط في صحة اجتهاد المجتهد ان يطلع على جميع الاحكام الشرعية مضافا الى انه اشتهر فطرية في الورود وامتناع الاجتهاد واستحق عليه بان العلم بالجميع غير مقدور لغير معصوم وفيه تامل انتهى وانما النزاع في اشتراط الاطلاع على ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة بان يكون مجتهدا مطلقا فيقتدر به وقيل بالاكتفاء بالاطلاع على ما هو مناط الاجتهاد من ادلة المسئلة التي يجتهد فيها وحصول عنده بحسب ظنه وان لم يعلم امارات غيرها ويعبر عنه بالتجزي في الاجتهاد ومحل النزاع ما حررناه هو الذي ينبغي ان يكون وهو الظاهر من كلامهم في مقام تحريره ومن احتجاج القائلين بالتجزي بانه اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا دخل له فيها وجيب بمنع التسوية اذ ربما يكون ما لا يعلمه متعلقا بتلك المسئلة وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او ينعدم في المجتهد المطلق ورد بان انكار حصول الظن بعدم التعلق بها مكابرة بل قد يحصل العلم بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها او وردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما تحكم العادة بان المطلع لا يحصل له غير ما ذكروا ولا اقل من حصول الظن المتاخم في هذا الاد نظرا من جميع الادلة المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا لان محل النزاع المتنازع فيه هل يحصل للمجتهد في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة على ما اقتضى من تجويزهم وفرض كون ما حصل له مناطا للاجتهاد في الواقع كيف ينفع مع انه لم يظهر عليه اصلا لا علما ولا ظنا مع ان الكلام مفروض على انه ما لم يحصل له الظن بعدم

المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل لا يصح له الاجتهاد على ان القائلين بالتجزي صرحوا بان قولنا انه يحصل له جميع الامارات في ظنه نفيا واثباتا على ما اشرنا اليه فلا يكون لما ذكره في هذا الدليل فائدة لان الصور في هذا المراد من محل النزاع كالقوم واختاره من ذهب من القائلين بالتجزي استدلوا هكذا الطلاع على دليل مسئلة بالاستقصاء فساوى المجتهد المطلق فيها ان الثاني ان المجتهد المطلق بعد احاطته بجميع مدارك الاحكام وعلمه بها فالظاهر انه يحصل له العلم بعدم من خلية الغير ودعوى مساواة المتجزي الظن كانت ممنوعة والثالث ان حصول العلم للمتجزي بما ذكرت ممنوع لانا لا نعرف كيف يطلع المتاخر من الفقهاء على بعض ما لا يطلع عليه المتقدم منهم اكثر من ان يحصى حتى انا مع قصور لطفنا على كثير مما لم يطلع عليه غيرنا من الفقهاء فلم يذكر في كتبهم الاستدلالية وكتبهم كحاشية المفاتيح والذخيرة والمدارك مع تمامية دخلها في المسئلة وادلتها وما انت خواص اثر المتتبعين المطلعين يحصل له الاطلاع في شيء من تلك التي اشرنا اليه مع انه على تقدير حصول العلم له فمساواته ظنه مع ظن المطلق محل تامل والرابع انه على تقدير ما ذكرتم فحصول الظن المطلق في عرف التساوي مكابرة لا اطلاعه على ما اطلع عليه المتجزي وعلى جميع مدارك الاحكام وعدم تأثير الاطلاع عليها في حصول التفاوت بسببه اصلا مما هو بعيد الا ان يكون غرضهم التساوي في نفس الظن لا مقداره ومرتبته مع انه على تقدير تسليم التساوي في مقداره فقد يمنع الحجة للمجتهد على كلامه مع منع وقال في منع اثره معتمدا على قول السيد بل الوجه انه لا يعتبر الا مع الاحاطة بجميع مدارك الاحكام لا للاحاطة ومع تحقق جميع ما اعتبر في الاجتهاد وحصول جميع مدارك الاحكام كيف لا يتحقق القوة على الاستنباط اصدق في النحو وبالنسبة اليها وفي تحقق العلم بذلك حتى ينفع في هذا المقام لا استدلال الثالث في حجية ظن المتجزي لا حق نفسه اعلم ان الظاهر من القائلين بتجزي الاجتهاد بالعمل حجية ظنه حتى نفسه فانه يجوز له الاعتقاد على ما ادى اليه اجتهاده بل يظهر من المانعين من التجزي الاعتراف بظنه ايضا لو صح اجتهاده وتحقق كما هو المحقق ثم منع والد الشهيد الثاني في حق العالم من حجية ظنه وان اتصف بتجزي الاجتهاد وله على ذلك وجهان الاول استصحاب وجوب التقليد فنقول ان المتجزي قبل البلوغ مرتبة الاجتهاد كان الواجب عليه التقليد والعمل بقول الغير فالاصل بقاءه حتى يثبت خلافه ولم يثبت لا يقال هذا انما يتم فيما اذا حصل له تجزي الاجتهاد بعد وجوب التقليد واما اذا حصل له الاجتهاد ولم يسبق وجوب التقليد كما اذا حصل له الاجتهاد قبل البلوغ فلا يتم ذلك فالاستدلال لا بالوجه الموجب واستدلال بالوجه يختص بصورة خاصة على قضية عامة وهو معيب عند اهل النظر لانا نقول اذا ثبت الحكم في بعض صور المسئلة فيلزم ثبوته في الباقي اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين على الظاهر في الحقيقة دليل القضية العامة مركب من مقدمتين ولا عيب في ذلك في الشرعيات فان اكثر القضايا العامة فيها لا يثبت الا بضم الاجماع المركب مع النص الثاني ان الاصل عدم جواز العمل بالظن خرج المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل لا يقال

هذا السؤال الاول ان المجتهد المطلق انما جاز له العمل بما ادى اليه اجتهاده لتعين ظنه بالواقع وهذه العلة في
المتجزي موجودة فيجوز له ما جاز للمجتهد المطلق الثاني ما استدل به جماعة من اصحابنا كالعلامة والشهيد والشيخ
البهائي على التجزي في الاجتهاد من قول مولانا الصادق ع في رواية ابي خديجة المنجبر سندها بما ذكره الشهيد الثاني في المسالك من
اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل
يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والوجه في الاستدلال ان قوله ع يعلم شيئا منه
صريح في ان مجرد العلم ببعض الاحكام كاف ومن المعلوم انه [illegible] الا من طريق الاجتهاد الثالث ما استدل به بعض
الافاضل على حجية ظن المتجزي من انه اذا لم يكن حجة لوجب التقليد اذ لا واسطة والتالي باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح على
الراجح وهو قبيح عقلا وذلك لان الظن الحاصل من الاجتهاد واستفراغ الوسع اقوى من الظن الحاصل من قول الغير الرابع
عموم ما دل على حرمة التقليد خرج العامي الصرف بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت العموم واشار
الى هذا في الوافية فانه قال في مقام ذكر الادلة على صحة اجتهاد المتجزي الثاني ان التقليد مذموم وخلاف الاصل
ايضا فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عنه العامي الصرف بدليل دال على وجوب التقليد فبقي المتجزي
والمطلق لعدم المخرج في حقهما فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل
ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق بدليل اخرجه فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه قلت
المخرج فيه متحقق فانه لابد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد والظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون منهما هو
عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد ونقول الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل
بالدليل اي الاجتهاد لما لم يحصل القطع بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكان الظن على تقدير
الاكتفاء به الاصل ولا دليل على عدم جواز العمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرع
العلم والظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان هناك امران احدهما متيقن الاخذ فلا يعدل عن الاصل الى الشرع
الا مع القطع او الظن بوجوب العدول انتهى الخامس ما اشار اليه في الوافية ايضا من ان اوامر وجوب العمل بالكتاب
ونواهيه وكذا خلفائه عامة خرج عنها العامي الصرف باجماع العدم امكان العمل في حقه فيبقى المتجزي السادس انه
لو لم يجز للمتجزي العمل لما جاز للرواة العمل بالروايات الا بعد الاطلاع على مدارك الاحكام والتالي باطل قطعا واشار
الى هذا في الوافية ايضا فقال والظاهر ان العمل بالروايات في عصر الائمة للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على الاطلاع
عند ادراك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر [illegible] بادنى اطلاع على حقيقة الحق [illegible]
السابع ما اشار اليه بعض من لزوم الحرج لو لم يجز التجزي قال بعد الاشارة الى احتجاج النافين بان كل ما يقدر
جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل ظن عدم المانع مقتضيا ما يعلمه ويتوجه على هذا الدليل انه ان

الاطلاع

الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل مسألة مسألة بحيث يطلع على انها اهل لما دخل فيها الم
حرج عظيم ومنافاة للشريعة السمحة السهلة ويدل عليه خصوص [illegible] التكاليف الواردة والتتبع فيها وفي سائر الاحكام
وكذا الاحاديث الخاصة الواردة في التوسعة والاصل عدم مرتبة الفطانة لم يجعل مخصوصا بهذه المثابة في السلف
كما لا يخفى على المطلع باحوال الماهرين منهم المشهورين فضلا عن غيرهم بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق
بعد ملاحظة ان كل احد مبتلى بامور معاشه ضرورية وسائر افعاله اللازمة العادية ومحفوف بالعوائق والآفات
السماوية والارضية [illegible] بدنه واهله واقربائه واصدقائه وسائر [illegible] ايام وجوده [illegible] بالنسبة الى بعض
الازمنة مثل زماننا الذي جعل الولدان شيبا واشتهار الحال فيه بحيث يعلم عدم [illegible] الى يوم القيمة
[illegible] عن اظهاره [illegible] الله امره [illegible] افة والعلم افات
خصوصا بعد العلم اليقيني بان كل مكلف مكلف بدفع اخلاقه الذميمة مثل الحسد والكبر والعصبية والرياء والعجب و
ذلك من الصفات الردية المهلكة التي هي ام المهالك واصل المفاسد وصاحبها عار عن رتبة الانسانية بل داخل في
رتبة البهيمية والشيطانية والتاكيدات والتهديدات الواردة في محكم الكتاب والسنة المتواترة او الاخبار القطعية
فوق ما ورد بالنسبة الى غيرها من المراتب مما لا يخفى حتى انه لا [illegible] دفعها واهميته بديهي الدين بل بديهي اديان
جميع الملين بل وبديهي عقول جميع العالمين وغير خفي ان ذلك يحتاج الى مجاهدات كثيرة ورياضات [illegible]
ذلك شرط حصول الاجتهاد وتحقق القوة القدسية المعتبرة في الحديث لاجل التقوى بل لا يكتفي [illegible]
واخلاص عمله [illegible] وبرهان من ربه [illegible] العمل في الحلال والحرام بين الخلق الا لو كان اتبع
الخلق من اهل زمانه بالنبي ص وصيه قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وايضا العلماء ورثة الانبياء
وبمنزلة انبياء بني اسرائيل [illegible] ان العدالة المعتبرة في المفتي لا يحصل [illegible] بعد ملاحظة ان
الانسان [illegible] العبادة بل ما خلق الا لاجله قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون [illegible]
[illegible] والتوغل في ذكره والتاجامع [illegible] في التوجه [illegible] والاتيان بطاعته [illegible] قال الله [illegible]
[illegible] زيادة [illegible] ذكره [illegible] في الدوام في الانسان [illegible]
بالتفقه [illegible] قال الله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم الاية [illegible]
جواز التقليد في الاصل كما هو المشهور الى غير ذلك انتهى [illegible] الوجوه المذكورة لا تصلح لذلك اما الاول فللمنع
ان العلة في جواز تعويل المطلق على الظن [illegible] الظن بجواز ان يكون الظن [illegible] على استنباط جميع المسائل او لا
دليل على دفع هذا الاحتمال ربما يكون [illegible] ان العلة في ذلك مجرد الظن ولكنه غير مستقل [illegible]
وانما هو استنباط فلا يصح التعويل عليه [illegible] عدم حجية الظن [illegible] العلة وقد اشار الى هذا العلامة

حينئذ قال والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه لا يتأتى
استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق
قليل النفع لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب
منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطأ
من الناقصة فكيف يستويان انتهى لا يقال من المعلوم ان الدين اوجب على المجتهد المطلق العمل بالظن لانسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية عنده وعدم امكان الخروج من الدين وعدم جواز التكليف بما لا يطاق وهذه كلها جارية في حق المتجزي لانا
نقول لم يثبت تلك المقدمات لا ينتج الحكم بان الواجب على المجتهد العمل بالظن بل لا بد من ضم مقدمة اخرى معها وهي
انه لا يجوز له التقليد بالاجماع ولولا هذه المقدمة من المقدمات لجاز عمله بالظن في هذه المقدمة في حق المتجزي غير مسلمة
لا يخفى انه لا يتعين ان الدليل الموجب للعمل بالظن في الجواز ان الاول دال على حجية ظن المجتهد المطلق من الاجماع والعقل الاخرى
في حق ظن المتجزي فلا يمكن دعوى تساوي [illegible] الحكم باعتبار الاشتراك في العلة واما ما ذكره في الوافية من ان البديهة
تشهد بالفرق [illegible] حيث قال فان قلت التمسك بجواز اعتماد المتجزي على استنباطه بمساواته للمجتهد المطلق قياس غير
معلوم العلة فيمكن [illegible] باطلاع انه يمكن ان يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة
الكاملة ابعد من احتمال الخطأ من الناقصة قلت البديهة تحكم بالمساواة ح يعني ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد
المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا [illegible] بالفرق الاولى كاملة دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم فالعقل
يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان يكون مشتركا وظاهر ان الظن بان المتعة مثلا موجب او لا او الرضاع
الناشر الحرمة خمسة عشر او عشرة لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا في الصلوة والمنكر مكابر
مقتضى عقله وان اراد ظن العالم بالكل بوجوب السورة مثلا يكون اقوى من ظن المتجزي بوجوب السورة وان اطلع
على جميع ادلة وجوب السورة فهذا مجرد دعوى تحكم اولا النظر ببطلانه انتهى ضعيف جدا وقد صرح بذلك بعض الاعلام
ان الفاضل التوني رد الجواب المذكور ايضا […] ما ذكره في المعالم وما كان رده في غاية الركاكة […]
[…] بلا فائدة مع ان اكثرها […] فلهذا لم يتعرض لذكره ولم […]
انتهى وكتب السيد صدر الدين على قوله اذ العلة لا بد ان تكون مشتركا […] ان الملكة الكاملة ابعد عن الخطاء الا انه
الا ابعد عن الخطاء انسب مناسبة الى جواز الاعتماد على الظن الحاصل بتوسطها من البعيد ونحن لا ندعي شيئا ذلك
الثاني والوجه **الثاني** ان موضوع الخبر المذكور هو الرجوع الى من يعلم شيئا من القضايا ولعل هو محل النزاع لان النزاع فيمن يظن
لا فيمن يعلم وقد اشار اليه بعض حيث قال بعد الاشارة الى الاستدلال [illegible] على المتجزي انه لا حاجة في حصول العلم بقضايا [illegible]

مما لا يكاد يحصل الا للمجتهد المطلق فضلا عن المتجزي سيما فان الحجية ظنية مع انه على تقدير حصول العلم لا نزاع اذ
ان نزاعهم فيما اذا حصل الظن على انه قد عرفت انه لا نزاع في تجزي الاجتهاد الفعلي وانه لا يجب الاشتغال بتحصيل العلم
بجميع الاحكام فتدبر ويشير الى هذا ايضا السيد صدر الدين فانه قال وهذا الحديث الشريف يدل على اعلام المتجزي اذ لا ملازمة
بين العلم بشيء من القضايا والملكة كاملة كانت او ناقصة للان بدعوى الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه
ما فيه انتهى وقد اشار الى هذا سلطان المحققين ايضا فانه قال على ما حكي يمكن ان يقال موضع النزاع ظن المتجزي لا العلم والمذكور
في الحديث هو العلم **الثالث** ان الرواية المزبورة على تقدير صحة سندها ووضوح دلالتها لا تصلح لحجية المسئلة لا غاية
ما يستفاد منها الظن بان المتجزي يجب العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز الاعتماد عليه لانه لم يقم دليل قطعي
على حجيته ولم يجز اثبات حجية الظن بظن لم يقم من الشرع دليل على حجيته قطعا وقد اشار الى هذا في المعالم فانه قال بعد ما
نقلناه عنه سابقا سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء
ضرورة التكليف به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل ظن يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي
الى الدور لانه تجزي في المسئلة التجزي ويتعلق بالفرع في العمل بالظن في حق غيره ذلك لافتي المجتهد المطلق وكان
ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحقيقة اثبات انه كالمجتهد المطلق وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا له بالمجتهد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اثبات الحكم بالاستنباط والرجوع
فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف ولا معلوم انتهى لا يقال الظن بحجية ظن المتجزي ظن
تام الدليل على اعتباره وهو ان **الاول** انه ظن في مسئلة اصولية وهو حجة كما اشار اليه جماعة قال المحقق البهبهاني في
في مقام دفع الدور […] توهم الدور […] اذ الاجتهاد المختلف […] الاجتهاد في الفروع وقال الفاضل التوني في الوافية
في مقام الرد على صاحب المعالم الثالث ان قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ليس بصحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد
الاصولي على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد بل من حصل له الظن من دليل واما في شيء من المطالب الاصولية يجوز له العمل والاعتماد
على ذلك الظن وان كان مجتهدا او مقلدا انتهى وقيل ان المتجزي المتنازع فيه هو المتجزي في الفروع اما المتجزي في الاصول فلا نزاع
كما نقله شيخنا البهائي وغيره وعلى هذا لا يلزم الدور **الثاني** ان بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق
الثابتين بالدليل القاطع يقتضيان حجية الظن المزبور كما اشار اليه في الوافية فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا
وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لا بد فيها من الاعتماد على الظن بناء على عدم
تحقق دليل قطعي على جواز التجزي او عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد له الا ان الشخص الظاهر انه [illegible]
ان يقلد لجواز التقليد فلما دل الدليل على عدم التكليف بما لا يطاق [illegible] الاصولي خاصة لكثرتها غير قابلة التأويل فاذا كان
صحة تقليد مبنيا على صحة التقليد في الاصولي كان لا يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم فالقول بصحة

تقليده في الاصول فيجوز له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد جواز اعتماده على ظنه
وقوله انه خلاف الفرض ممنوع ومستبعد لعدم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور
هيهنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في المسئلة التجزي انتهى لانا نقول الامران المذكوران لا يثبتهما الا بناء ذلك
اما الاول فللمنع من ان الظن في المسئلة الاصولية حجة مطلقا اذ لا دليل عليه لا فرق بين الظن في المسئلة الفقهية
والظن في المسئلة الاصولية في اشتراط الحكم بحجيتهما بقيام الدليل القاطع عليهما وقد اشار اليه ما ذكر المحقق الجواد
وحجته واما الاول فالوانما الوجه التجزي بلزوم الدور من حيث ان صحة اجتهاد التجزي في المسئلة فقهية كاستصحاب
التسليم فلا امر موقوفا على صحة اجتهاده في الاجتهاد التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده
في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في المسئلة فقهية موقوفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي
وانما يتوقف على صحة نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة
اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر لا ينفك التجزي الاجتهاد المتفق عليه بل المختلف فيه فيكون العلم
به موقوفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في التجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد
المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول للمغايرة وجودة
ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد المطلق اما التجزي فيحتاج
الى الدليل على العمل به وهو ظن فيتوقف العمل بالظن في هذه ودفته انتهى وقال الثاني ثم اعلم انهم على العمل بالظن فيه
اعترض على ما اورده من الدور بمنع لزومه الا انه لا يتحقق المغايرة او لعدم انعكاس التوقف والظاهر هذا الاعتراض
منشأه الغفلة لان الظن من حيث هو وهو ما الذي يستتبع العلم لا يكون حجة الا ان يكون ظن المجتهد ان قال فقط
هذا الاحتمال لزوم الدور لان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق
موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه ولو شئت بدلت العلم بالظن
في المقام فان الدور بلا ريب انتهى مع لزوم مفسدة اخرى فتدبر وربما يجاب عن الدور بان المسائل منها هو المتجزي في الفروع
واما الاصول فجائز اجماعا وحمل ما صار الجواب ان القطع وهو الاجماع دل على جواز العمل بالظن الحاصل في
المسائل الاصولية وفيه منع تحقق الاجماع على ما ذكر فكيف في المتنازع بل كاد ان يكون اجماعيا الظن في الاصول
غير معتبر فتدبر ولو سلم فاجماع الاصوليين يقتضي مجرد اتفاقهم حصول القطع منه محل النظر بل القطع عدم الانتقال
قد حكى الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية بحجة الحكم بها لان الاجماع المنقول خبر الواحد لا نقول لا يصح الاعتماد
عليه في محل البحث لان الاجماع المنقول انما يكون حجة لكونه مفيدا للظن وقد عرفت انه لا يصح اثبات حجية الظن
مثله فتدبر واما الثاني فلما ذكره حجته فانه قال واجيب ايضا عن الدور بان بقاء التكليف وعدم التكليف بالا يمكنا

قطعنا

قطعنا بتقصيرنا الا الاكتفاء بالظن في هذه المسئلة اذ لابد اما من اجتهاد او تقليد فكما انه لا قطع للاجتهاد كذا
لا قطع للتقليد وفيه ان هذا الوهم لكان دليلا عليا على نفس التجزي ولا دخل للواسطة الظن به والدور انما هو
على تقدير ان يكون دليل التجزي هو الظن فيكون ما ذكرت منعا لما ذكره ونقله وفيه ما نستنتج موضع النزاع ان
حصول دليل ظني لا اقل له واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ولئن جعلته منعا لهذا الدليل مع انك منعت
ذلك ايضا يتوقف بان الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز التجزي مع ان ما ذكرته ههنا كان بعينه جوابا للاول
او من قبيله وقد اشرنا اليه واجبنا عنه فلاحظ وتامل على انه على تقدير ان يكون هذا دليلا على حجية الواسطة اعني
الظن الدال على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق فهو ايضا منع لذلك لا لهذا وقد عرفت حاله مع ان فيه ما يستفاد
مما ذكرت تخصيص العمل بهذا الظن للاتصديقه وتخصيصه كما هو المشهور القائلين بالتجزية وتخصيص القطع بدليل عدم التجزي
عليه يفضي الى الدور ثم على ان تحصيل القوة الكاملة ممكن كما هو المفروض لم يمكنه فيقتضي عدم التكليف بالا يمكن
الا الاكتفاء بما ذكرت فان قلت ربما لا يمكن بعض الناس تحصيلها الا ان مراد القائل بالتجزي نساويه مع المجتهد المطلق
منه فتدبر وبالجملة ففساد ما ذكرت ظاهر فلا احتياج الى زيادة التطويل واعترض على قوله مستبعد بان الاستبعاد لا يتعلق
في امثال هذه المسائل مثله مستبعد فيه انه لعل مراده ان التركيب غير معروف فيكون مستبعدا وفيه ان استبعاد
لا يحصل الاطمينان وقد عرفت انه لا بد من الاطمينان انتهى واما الثالث فللمنع من الملازمة لامكان ان يكون
ان الواجب العمل بالاحتياط سلمناه لكن نمنع بطلان لزوم ترجيح المرجوح على الراجح على تقدير وجوب التقليد وبالزم
لو كان العمل بظن المجتهد لاجل كونه مفيدا للظن واما اذا كان لاجل التعبد لكونه سببا شرعيا كسائر الاسباب
الشرعية فلا قطعا واما الرابع فلما ذكره حجته فانه قال واستدل ايضا بصحة التجزي بعموم ما دل على التقليد
العامي لدليل فيقع الباقي وفيه منع تسليم لزوم الا الى تحصيل العلم او الترك ورفع الحد عنه بالموت والا فرض
والكلام فيه او التقليد الورع فيه وبناء على غير ما ذكرنا ممنوع مع ان عموم ما دل على التقليد وجوازه او وجوبه
شمله واستدل بكون التقليد خلاف الاصل خرج العامي وبقي الباقي وفيه انه مع التكليف اليقيني و... العلم
او الظن المعلوم الحجية يكون العمل بالظن المتعبد وهذه بنفسه خلاف الاصل لكن صار هذه الصورة اصلا مع ان
اثبات حجية خصوص ظن بالقدح في الاخر بكونه خلاف الاصل فيه ما فيه وربما قيل ان جواز التقليد مشروط
بعدم جواز الاجتهاد ففيه ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط للعلم بالعدم ويثبت صحة الاجتهاد
جوازه من مضمون الشك جواز التقليد لا يخفى ما فيه على انه يمكن قلب الدليل بان الظن خلاف الاصل خلاف
ومنع العامي والفتوى بغير العلم عام خرج المجتهد المطلق بالدليل القطعي بل لا يبعد ان يقال بعدم دخوله الا كونه
عالما او على تقدير فهو عالم الا ان فان قلت التجزي ايضا خارج لعدم ارتفاع التكليف عنه فلا بد من العمل بظن

قلت المراد من الظن في الدليل ما هو قسيم التقليد ولا تأمل في انه خلاف الاصل وانه ورد النص فيه بالخصوص بالمنع منه
مطلقا فتدبر بطلان الظان فرض من لا يعلم الرجوع الى من يعلم الاخذ منه لعموم ما دل على التقليد وانه مسلم عند الكل فانهم
يستدلون بجواز اجتهاده ولا يستدلون بجواز تقليده وظاهرهم ابعد عن ثبوت الاجتهاد بعنوان العمل بالتقليد فتدبر
جدا بل عرفت ان الاجتهاد الشرايط لم يتوقف معرفة المجتهد عليها كالطبابة وغيرها من العلوم والصنائع لا ان
للعلماء ان كل احد يجوز له العمل الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرط الاجتهاد الا احتمال اصابة الواقع
من كل جاهل كما هو ظاهر فتدبر انتهى واما الخامس فلان العقل المسلم ما دل على وجوب العمل باوامر الرسول صلى الله عليه وآله ونواهيه هو
وجوب العمل بما علم انه امر الرسول صلى الله عليه وآله ونهيه او ظن به ظنا ناشيا عن الاجتهاد المطلق لا مجرد الظن بذلك والا كان من
من اجتهاد المتجزي واما السادس فلما ذكره جدي رحمه الله فانه قال في مقام دفع اعتراض صاحب الوافية على صاحب المعالم
وما ذكره من ان العمل بالرواية ... فيه انه ما ادعى الاجماع على بطلان التجزي بل ادعاه على صحة فتوى المجتهد
المطلق ولا شبهة في ان المعاصرين للمعصوم عليه السلام الحيط بجلالة ما صح عنه من الاحكام عملوا بما يفهمون من الرواية صحيح
الفهم الا ان يكون مراد المعترض تعميم الاجماع لا القدح فيه وان اشتبه عبارته وفيه ان ثبوت الاجماع بالقطع
ذكرت لو سلم انما هو بالنسبة الى الحاضرين في زمان المعصوم عليه السلام ومن يليهم من المطلعين على الآثار والاسلاف الذين
لم يقع بالنسبة اليهم ما انتشر اليهم من الاختلاف ... ربما كان يحصل لهم العلم بكون الكلام كلام الامام عليه السلام او ما يفهمون منه
لهم ما يفهمونه مراده او القطع الذي لا شبهة في حجيته او حصل لهم الظن الذي ... بحجيته او لم يتيسر لهم من الاخبار واتخاذ من تيسر له
مع علمه بترجيح الحكم على التمام كيف والشيعة في زمان الباقر عليه السلام وتمكنه من اظهار الحق ما كانوا يعرفون الحلال والحرام و
سائر الاحكام على وفق مذهبنا بل ربما كان من ... مذهبنا مخفيا عليهم بل ... الدين انهم كانوا في الظاهر
انهم في الفروع كانوا على مذهب العامة ولا يرتئي الرشيد فيه هكذا حالهم ثم ان الباقر عليه السلام علمهم قدرا من الاحكام على حسب
ما حصل له التمكن في وجه المصلحة ثم من بعده الصادق عليه السلام ومع ذلك كثير من الشيعة يعملون بقول العامة ومعتقدين
انه شرع الله تعالى ويقول حتى زجرهم صلوات الله عليهما وردعهم عن التحاكم اليهم والاخذ بقولهم والزمهم بالرجوع اليهم في التفقه
وهكذا كان حال الائمة من بعدهما عليهم السلام كانوا يظهرون قدرا من الاحكام ويمنعون عن الاخذ بقول غيرهم وربما كانوا يقولون
لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او يقولون اذا لم تعلم حكما فات ... العامة فما حكم بحق خلافه او يقولون اذا لم ترد
عليكم حديث في حكم فخذوا بما رواه العامة عن علي عليه السلام الى ذلك من امثال ما ذكرنا بل وفي زمان واحد كانا نعطيهم مطلقا
على حديث ويصنعون ... كل فمعلوم عدم اتحاد تكليفهم في زمان واحد بل وتكليف واحد في زمانين فما ظنك ... محالا
ورما تنا بالنسبة الى ... وزمانهم وابسطنا الكلام في المقام في رسالتنا في الجمع بين الاخبار وبالجملة اشتباه التفاوت
بيننا وبينهم كثير فكيف يحصل القطع بما ذكرت بان حالنا ايضا كذلك وانه اجماعي بل لا تأمل في انه ليس اجماعيا بل

بل

وربما يظهر كون خلافه اجماعيا على انه لو تم ما ذكرت لزم عدم اعتبار اطلاع المتجزي على جميع امارات المسألة
التي يريد ان يجتهد فيها وعدم اعتبار الشرط المعتبر في الاجتهاد ايضا فيرجع الى القول الذي اشرنا اليه والى
بطلانه ومفاسده في الفصل الخامس وهو خلاف رأيك وخلاف مفروض المسألة ومحل النزاع ولجميع كلماتهم مع
القائلين بامثال ما ذكرت اذ شناعة قولهم وزيادة وضوح فساده لا يسع من ... انتهى واما السابع فظهر
منه ومن التحقيق الحق في المسألة ان يقال ان المتجزي ان حصل له العلم ببعض المسائل الذي كان في لزوم العمل به
والظن انه كالخلاف فيه ايضا وان حصل له الظن به كالمجتهد المطلق فلابد له من الرجوع الى المجتهد المطلق في هذه المسألة
ان سوغنا له التقليد فيها كما يستفاد من عبارة المعالم والا كما يستفاد من الوافية واللازم عليه الاخذ بالاحتياط
اذ معه يحصل البرائة اليقينية ولا دليل قطعيا على تعيين الاخذ باحد الامرين من التقليد في المسألة الفقهية و
الاجتهاد فيها او الدليل الظني على ذلك لو سلم لا ينهض حجة في المسألة ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاستصحاب
لوجوب التقليد مع انه قد يعارض باستصحاب وجوب العمل بالاجتهاد وذلك فيما اذا صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا
فتأمل اذ لم يثبت صحة اجتهاده فغرضه التقليد لان فرض من لا يعلم الرجوع الى من يعلم الا ان يقال هذا ملاك كره
جدي رحمه الله فانه قال في جملة كلام له وما مر ان ظاهرهم انه اذا لم يثبت صحة الاجتهاد فتعين التقليد ففيه ان وصول
ذلك الى حد الاجماع وحصول القطع بسببه غير معلوم وما مر من ان فرض من لا يعلم الرجوع الى من يعلم ففيه ان ذلك مسلم
بالنسبة الى غير العالم المعذور والعالم الذي يعلم ان الحكم كذا اما الذي حصل له الظن بعد بذل جهده بنفسه
نعم انه يجب عليه بعد ذلك شيء لانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فتعين معلوم بعد الا ان عموم ما دل على تعيين
شرعية التقليد يقتضي ذلك والتمسك بعدم جواز خرق الاجماع على تعين ترجيح ان في المقام المذهبين لا ينفع شيئا من
انتهى فان لم يتمكن من الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق والحجة هي الحجة في الحكم بالتخيير
في الاخذ باحد الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما موجبا للفعل والآخر محرما له ويمكن الاولى الاخذ بما ادعاه
الى ظنه لان القول به اقرب الى الصدق لوجوه الاول مصير المعظم الموجب الاخذ به لم اجد فيه مخالفا الا صاحب
المعالم فانه هو الذي فتح باب المناقشة في حجية ظن المتجزي بعد تسليم محققي اوائل سنده وعدم الالتفات
الى خلافهم يكون بعيدا الثاني ان اكثر الموارد التي يثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلاة وغيرهما كثيرة فيها يجري
حصول الظن ولم يشترط معه شيء زائد عليه فيكون الاجتهاد ملحقا بالاستقراء الثالث ان العمل بالظن في مقام انسداد
باب العلم مقتضى العقول كما لا يخفى على من لاحظ سيرة العقلاء في عاداتهم ومعاملاتهم وفي العلم الامور
شيئا زائدا على نفس الظن لا يسمع الا ان اشكال البطلان في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام الرجوع
الى غيره التقليد يسلم ثم هيمن العمل بمقتضى الاجتهاد بالطريق الاولى الرابع ان تكليف المتجزي

بالعمل بخلافه يوجب زيادة الاهتمام بالاتيان بالتكليف وتقويه اليه ولا كذلك تكليفه بالتقليد والوجه هذا ان
الطباع تميل الى ما ادركتها وما حصلتها وتتباعد عن متابعة الغير وتقليده تباعدا جليا فكان الاول هو المتعين
في الشرع لقاعدة اللطف [illegible] الى المتجزي اذا ظن بوجوب فعل او حرمته يحصل له الظن الضرر وقد تبين ان
دفع الضرر المظنون واجب عقلا فان قلت قد علمنا ان الشارع قد الغى جملة من الظنون فلو كان ما ذكرته صحيحا
لما فعله لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل قلنا اذا الغى الشرع الظن تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر الترك
العمل به ولا كلام في عدم وجوب العمل واما اذا لم يثبت من الشرع الغاية فالذي يقتضيه الوجدان العقل المقتضي
السليم من وجوب دفع الضرر المظنون لزوم العمل به ومحل البحث من القسم الاخير اذ لم يقم دليل من الشرع على عدم حجية
ظن المتجزي فتم [illegible] وبهذا الوجه لو تم لسدوم وجوب الاحتياط وان امكن وجه تامل به لم يكن بعيدا فتم **وسيلة**
لا اشكال في ان الاطلاق اذا كان له فرد شايع انصرف اليه فيلزم في الفرد النادر الرجوع الى ما يقتضيه الاصل
واما الاشكال في دعوى شموله لجميع الافراد النادرة اذا ثبت لبعض الافراد النادرة الحكم المعلق عليه بالاجماع كما اتفق
الحكمي وقد نقول [illegible] الاشارة وذلك لان مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق
لجواز استفادته من خطاب اخر ولا يعقل ان يثبت حكم لفرد بنص ولاخر بالخبر فهو غير عزيز ويؤيد ما ذكرناه امور
الاول ان مجرد الاشتراك في الحكم لو كان مستلزما لذلك لكان للاسوان شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث
اذا تحقق حكمه [illegible] وهو خلاف ما قاله اكثر المحققين **الثاني** انه لو صح ذلك لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب [بعض من]
عن استدلال السيد المرتضى بجواز التطهير بالماء المضاف باطلاق الامر بالغسل من انه ينصرف الى الغالب وهو الغسل بالماء المطلق اذ ان [illegible] على
ذلك الحكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الالتزام هو الغسل بماء الكبريت والنفط بالاجماع فيلزم
ان يشمل جميع الافراد النادرة والالتزام بخطاء هؤلاء الجماعة في الحكم مع كثرتهم ودقة نظرهم ووفور تحقيقهم
بعيد من [illegible] الثالث ان مستند الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخلو اما ان يكون
من هذا الاطلاق او خطاب اخر والاخير مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه
فانحصر في الاول وهو المطلوب لا يقال [illegible] الحكم وعدم شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث لان هذا الاصل وان
كان يقتضيه الحكم بالشمول فيما نحن فيه لكن عارضه اصالة عدم التجوز والتغليب اللازمين على تقدير الشمول لانا نقول
الاصل المزبور معارض هنا باصالة حمل المطلق على الفرد الشايع فيكون كالخطاب الموضوع للذكر في عدم
للتشكيك في تعلق الحكم بالماهية الكلية الشاملة لجميع الافراد او بالفرد الشايع كما هو التحقيق [illegible]
الاصل كالراجح لا انا نقول [illegible] القسم الاول لان الغلبة موجبة للعهد كالاجح وثانيا انا
لو تمسكنا باصالة العدم [illegible] على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع

ان المطلق اذا كان له فرد شايع [illegible] وكان الحكم المعلق عليه [illegible] لا يعم [illegible]

افراده

افراده الغالبة والنادرة اذ لولا ذلك لما جاز لهم ان يتفقوا على ثبوت حكم المطلق لبعض الافراد النادرة بنفس الاطلاق
لان الغلبة توجب التشكيك في ارادة الاطلاق ومن الظاهر ان هذا الدليل ايضا جار في الاصل وقد يقال اذا
تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على ظاهره لانه معناه الحقيقي وقد تقرر ان اللفظ يجب حمله على
معناه الحقيقي ما لم يظهر قرينة تعانده ويعضده غلبة استفادة احكام الجزئيات والافراد من خطاب واحد عام او
مطلق وقد بينا فيما تقدم هذا بان اصالة بقاء الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوع الحكم الى العموم وعدم ثبوت
الحكم المعلق عليه لجميع الجزئيات فتدبر وبالجملة المسئلة لا تخلو عن غموض والحكم بثبوت الحكم المعلق على الاطلاق لجميع افراده
حتى النادرة في محل الفرض جرأة عظيمة **وسيلة** اعلم ان عبارات جملة اللغويين والمولفين فيها
كالجوهري والفيروزآبادي لا تخلو عن اقسام ثلثة **الاول** ما يبين المعنى الحقيقي والمجازي للفظ صريحا كما اذا
قال لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع **والثاني** ما يبين ذلك على وجه الظهور
دون الصراحة كما اذا قالوا هذا اللفظ يفيد هذا المعنى ولا يفيد ذلك المعنى **والثالث** ما لا يبين بنفسه احد الامرين
مطلقا ويكون مجملا في الدلالة على ذلك كما اذا قال الفظة اسم للرجحان والتوسعة والاباحة فان كان الاول
فلا اشكال في لزوم الاخذ بما يستفاد من عباراتهم حيث لم يعارضها ما هو اقوى منها ولكن الكلام فيما ان
كان الثالث فاللازم التوقف وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة كلامهم فيطلب الدليل على احدهما ولتعيين احد الامرين
التعيين وذلك لان الغرض ان كلامهم مجمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان الاصل فيما ذكره اللغويون للمعاني
كونه معنى حقيقيا الا انه يمكن ان يهتم اللغوي بذكر المعاني المجازية ويقتضي نقلها اذ لا فائدة فيه لان المجاز لا يشترط
فيه النقل عن اهل اللسان بل يكتفي فيه بنفس العلاقة وما شانه ذلك لا يكون لنقله فائدة ولا كذلك الحقيقة لانه
يشترط فيها النقل عنهم فيكون نقل اللغوي اياها فائدة عظيمة لانا نقول يدفع هذا امور **الاول** انه لو كان
بناء اصحاب الكتب اللغوية والمعربين نقلها على مجرد ذكر المعاني الحقيقية دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول
ولنبهوا عليه ولاخذوه اصلا كليا وقانونا مرعيا كما فعلوا في غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والتالي
باطل اذ لم نجد احدا من المتقدمين والمتاخرين اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح جماعة من محققيهم بخلاف ذلك قال المحقق
الثاني في جامع المقاصد المعروف والشايع ان الصلوة لغة الدعاء الا ان قال وقد صرحوا بان لفظها من الالفاظ المشتركة
فهي من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الادميين الدعاء وذكر القاضي [illegible] من الله على رسوله
ولعله من الاستعمالات المجازية لتضمنه معنى الرحمة لان كتب اللغة تجمع الحقيقة والمجاز من غير تمييز غالبا انتهى وقال
على السنة العلماء ان المعنى الشرعي ليس بحقيقة لغة [illegible] الاصوليون من الحقايق الشرعية انما هي مجازات لغوية
القائلون بوجودها [illegible] لان اهل اللغة لم يعرفوا هذا المعنى الا من قبل الشرع وذكرهم لها

ان المجاز [illegible] ذكر اللغوي [illegible]

في كتبهم لا يقتضي كونه حقيقة لان دابهم جمع المعاني التي استعمل فيها اللفظ ولا يلتزمون الفرق بين الحقيقة والمجاز
وقال سبط الشهيد الثاني في المدارك الصلاة لغة الدعاء قال الجوهري والصلاة من الله الرحمة والصلاة واحدة الصلوات
المفروضة وفي النهاية لابن الاثير ذكر لها معاني منها انها العبادة المخصوصة والظاهر ان هذا المعنى ليس حقيقة لغوية لان اهل
اللغة لا يعرفون هذا المعنى الا من قبل الشرع وذكرهم له في كتبهم لا يقتضي كونه حقيقة فيه لان دابهم جمع المعاني التي استعمل
فيها اللفظ سواء كانت حقيقة ام مجازية وقال في الذخيرة الصلاة لغة هي الدعاء ثم قال وبعض اهل اللغة عدّ من
جملة معانيها العبادة المخصوصة وليس ذلك مبنيا على كون اللفظ حقيقة فيها بل دابهم جمع المعاني التي استعمل فيها
اللفظ سواء كانت حقيقة ام مجازية وقال والدي في انوار الهداية بعد ذكر باب الصلاة وهي لغة الدعاء او شرعا العبادة المخصوصة
بكيفيتها المعهودة وعدها جماعة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية وفي اثبات الحقيقة بذلك اشكال لان اللفظ العموم
الثاني ان المرجع في ذلك البناء اللغوي الحكم بان تركب اكثر الالفاظ المفصلات لان الغالب انهم يذكرون للالفاظ معان عديدة والتزم
الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك المعاني معان مجازية اخرى نسانا وبطلان اللازمين ظاهر فالسكوت عن العلائق
ذكر المعاني المجازية في كتب اللغة فلو عنها اولا بان عدم وجدان العلاقة لا يستلزم عدمها في الواقع وقد اشتهر
بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وثانيا بانه لا يمعوان يدعي ان العلاقة في بيان موارد استعمال
العرب في حاجة من شرط النقل لعاد المجاز ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد اما الاولوية الموافقة العرفية في استعمال
وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة او الامر الخارجي يتبع الحالة فاذن يكون كتبهم منهلا لكل الفرق وما هذا الا
عظيمة ولم قسيمة ولعل انه قد تقدم في صدر الكتاب كلام ينفع في هذا المقام فلا تغفل وسيلة اذا شك في
وجوب شيء في الصلاة ولم يقم عليه دليل فلا يجوز الحكم به وهل فعل النبي ص يدل على وجوبه التحقيق انه ان لم يظهر
وجهه لم يدل لان التأسي انما يجب عند ظهور وجه الفعل لا مطلقا نعم قد يستدل على وجوب التسليم في خصوص الصلاة
بما روي عنه صلى كما رأيتموني اصلي الدال على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يستلزم الملازمة ولكن قد يجاب
عن هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا وقصور دلالة اما الاول فلانه مرسل منقطع الاسناد وما شانه ذلك
لا يكون حجة لا يقال قد استدل به اصحابنا في مواضع عديدة وهو امارة صحته فلا يقدح لانا نقول نمنع ان الاصحاب
استدلوا به وانما استدل الجميع قليل وفي الاعتماد على هذا الاستدلال لا اشكال الا سيما مع ظهور كون الاستدلال به لا بمجرده
للزوم العامة واما الثاني فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه فيه ان ظاهر الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال
الافعال التي يتحرك بها وهو خلاف الاجماع لان من جملة الافعال المستحبة بالاجماع لا يجب الاتيان بها فلابد من حمل
الرواية على الرجحان المطلق لا يقال لا ينحصر تاويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تخصيصها بما عدا الافعال
المستحبة بحالها مع عدم رجحان هذا الحمل لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى

لانا نقول

فان قوله وعدها جماعة ... الاثبات وجب ... في الصلاة

لانا نقول هذا ناش لانه لو بني الامر على تقييد الحرم ارتكاب تقييدين احدهما تقييد الاطلاق المنقول في الرواية والثاني
تقييد اطلاق الامر بالصلاة وباجزائها ولا كذلك لو حمل الامر في الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجاز
واحد وهو انما يكون اولى لو لم تكن التقييد بين اولى ولا اقل من المساواة ومعه يسقط الاستدلال لا يقال بعضهم سفرها
امران احدهما انه لو بني الامر على التقييد للزم تخصيص عموم المماثلة في الرواية في الاقوال المستحبة لا الافعال
المستحبة في الصلاة اكثر من الواجبة والثاني احتمال كون صيغة صلوا صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية ومرجع
الضمير اما الانبياء او الملائكة الذين شاهدهم ليلة المعراج وقد يجاب عن هذين الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم
جواز تخصيص عموم المماثلة في الاقوال المستحبة اذ هو ليس على حد يستبعد العموم لو بقي بعده كما لا يخفى فلا حرج فيه
ما لحرج فيها فقد برد واما عن الثاني فبانه بعيد في الغاية فلم يبق ما يضعف الاستدلال الا لزوم التقييد بين لو حمل
الامر على الوجوب وهو لا يصلح لذلك لان المعهود من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد ولو كان متعددا
على احتمال التجوز الا ترى انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد وان كان ظاهرها الاتيان بالا
التجوز ولو كان التقييد متعددا لا يعجز المصير اليه في مقام المعارضة لاحتمال المجاز ما لم يبادر ذلك منهم وعلى ما ذكر
كانت الرواية ظاهرة في الدلالة على الوجوب الا ان يقال ان الرواية اذا لم يمكن حملها على المماثلة العامة كما هو ظاهر حرفها
لا المماثلة في اصل الجنس ولا يبعد ارادته فانه شايع الاستعمال كقولك اكلت كما اكلت وضربت كما ضربت وصليت
كما صليت وكتبت كما كتبت بل قد يقال ان احتمال ارادة هذا في الرواية لا ينقص عن احتمال ارادة المماثلة العامة
لم يكن فيه وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الرواية القاصرة السند والدلالة في اثبات اصل عظيم لا يخلو عن اشكال
وقد صرح بعضهم بحملها على الاستحباب وسيلة اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة النبي ص على فعل دليل
على وجوبه قال المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال على وجوب التسليم في الصلاة لنا على وجوبه فعل النبي ص المداومة
والاقتصار في الخروج من الصلاة عليه فيكون فعله امتثالا للامر المطلق وقال العلامة في المنتهى في مقام الاستدلال
على وجوب تكبيرة الاحرام بصيغة الله اكبر لان النبي ص كان يداوم على هذه الصيغة ولو لم تكن متعينة لعدل عنها
في بعض الاوقات وحكي في الفقه عن المرتضى انه استدل على وجوب التسليم بمداومة النبي ص عليه وابطل هذا المسلك الاكثر
وقال الشهيد كر في الذكرى في مقام ابطال الاستدلال المحقق على وجوب التسليم بالمواظبة والمداومة ان فعل النبي اعم من الوجوب والعام
لا يستلزم الخاص وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد في هذا المقام المنصوص بيان ان المداومة اعم من الوجوب والندب ذلك
بالغ في المداومة على رفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه وقال الشهيد الثاني في روض الجنان في هذا المقام انه لو لم
تم هذا لتم الوجوب والقول في افعاله عليه السلام على التفصيل المذكور فيتم كونه على وجه الوجوب او الندب لكونها منه في التكبير
ونحوه وقال صاحب المدارك في هذا المقام انه لا يستلزم الوجوب وجوه الاول ان ما للناس من مداومة النبي ص والائمة على فعل وهو

غرّ قوله ان مداومة ... لا يدل على الوجوب

امتثال الامر المطلق فيكون بيانا للوجوب لمنع من المقلد متبين ولا يخفى ان ذلك بالنقض من المواظبة على رفع اليدين بالتكبير
الاحرام مع استحبابه اجماعا كما حكاه في المعتبر وقال الشيخ في مقام اثبات عدم وجوب الجهر بالبسملة احتج الموجبون
بانهم كانوا يداومون على الجهر بالبسملة ولو كان مسنونا لاخلوا به في بعض الاحيان والجواب المنع من ذلك فانهم
كانوا يحافظون على السنن كما يحافظون على الواجبات وقال في الذخيرة في هذا المقام والجواب منع ولا الاستدامة
الوجوب لانهم عليهم السلام كانوا يداومون على السنن والمندوبات وقال المقدس الاردبيلي في هذا المقام ومن ديدنهم على عدم العمل بالمندوب
الوجوب لا يفيد الوجوب كما هو ثابت بالتتبع وقد يقال ان النقض بالمداومة على المستحبات انما يتم لو ادعي الاولوية الملازمة
العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا اريد كون هذا ظاهرا في الوجوب باعتبار ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا
ولذا يحكم بكون الفعل للزيادة اذا تحقق مداومة عادة فلا يتم ذلك لان وقوع خلاف الظهور بالدليل لا يمنع من الظهور
وكونه صلاة في مقام التعليم لا يمنع من الظهور كما في فعله صلى الله عليه وسلم اذ انه قد يحمل ... او وانيا الاول
مضافا الى الثاني كلامه في قوله ع تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فهل يمكن الحكم بعدم الجزئية بمجرد ذلك او لا فيه خلاف
فالكركي فيما حكي عنه على الاول وجماعة من الاصحاب على الثاني قال المحقق في المعتبر لا يكون داخلا في الصلاة الا بكمال
التكبير وبه قال الشيخ وقال الكرخي ليس من الصلاة والصلاة ما بعد التكبير لانه مضاف اليها والمضاف مغاير للمضاف اليه
لنا قوله عليه السلام انما هي التكبير ... مضاف الى الصلاة في قوله تحريمها التكبير قلنا لا يقتضي ذلك المغايرة كان ...
يضاف اليه كما يقول ... يده ووجهه ورأسه وقال العلامة في المنتهى وتكبيرة الاحرام جزء من الصلاة لا يكون ... داخلا
في الصلاة الا بكمالها قاله الشيخ ... خلافا للاصحاب ابي حنيفة لنا قوله ع انما هي ... تحريمها التكبير
لنا انه التكبير الى الصلاة ... الا ... لان الاضافة تقتضي المغايرة ولا ريب مغايرة الشيء لجزئه ... ولا
لا بد لها ... وقال الشهيد ... التكبير جزء من الصلاة ... او غير ... انما هي ... العامة
ان التكبير من الصلاة بل الصلاة ما بعد ... تحريمها التكبير والمضاف مغاير للمضاف اليه قلنا ... وبعض
اضافته اليه كما يقال ركوع الصلاة وسجود الصلاة ووجه ... وقال المحقق الثاني ويدل على الجزئية قوله ع انما هي
التكبير وقول ... من العامة بعدم الجزئية ... تحريمها التكبير والمضاف مغاير للمضاف اليه ... لان الجزء
يغاير الكل ويضاف اليه صلى الله عليه وسلم اعلم انه اذا ثبت تكليف الزامي يلزم منه الحرج والعسر الا ... وان كان مقتضى
الاستصحاب والعموم ... لوجوه الاول الكتاب قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من
حرج وما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني السنة والاخبار المستفيضة منها ما روي
عن النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ولا ضرر ولا ضرار ومنها خبر هشام الذي ... عن ابي عبد الله ع قال ان الله اكرم
من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها خبر ... الذي ... عن ابيه ع قال ما كلف الله العباد الا ما يطيقون

قوله ان المحيح منع ...

والله العالم

وانما كلفهم في اليوم والليلة خمس صلوات وكلفهم في كل مائتي درهم خمسة دراهم وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة وكلفهم
حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك انما كلفهم دون ما يطيقون لا بقاء الغاية بما يستفاد من هذا انتفاء التكليف
عند عدم الطاقة والقدرة وهو ليس محل الكلام فالرواية مسوقة لامتناع التكليف بالمحال الا ان يقال الظاهر من عدم الطاقة
والقدرة حقيقة بقرينة المعسر ولزوم الحرج فتم ومنها خبر ابي بصير عن الصادق ع وقد عد من الموثق قال قلت انا نسافر
فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فتكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث فقال
ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم
في الدين من حرج ومنها خبر حمزة بن الطيار عن الصادق ع وقد عد من الموثق قال ما امر العباد الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس باخذه فهم
متسعون له وما لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها حسنة عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله ع عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين
من حرج ومنها خبر الذي عن ... انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد
الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزأ عنه بتفضل الله عز وجل
وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنب يجعل الركوة
او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كان يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله
تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها خبر محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء
القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل
هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما رواه الوافي عن الشيخ ... عن ... عن الفضيل بن يسار
عن ابي عبد الله ع قال في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا بأس ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما رواه
في الوافي عن الصدوق في ... عن ... مما بين ... من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض
مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة ومنها خبر حمزة بن الطيار عن
ابي عبد الله ع ما امر الله بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم متسعون له وكل شيء لا يتسعون له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم
وفي الخبر ... المشتمل على الاسرى ... في مقام الاعتراف بالنعم فانه ما لطفي به من ... وفي الصحيفة السجادية
في دعاء التحميد فاهكذا كانت سنته في الذين ... كان قبلنا الى ... ووضع عنا ما لا طاقة لنا به ولم يكلفنا الا وسعا
ولم يجشمنا الا يسرا ولم يدع لاحد منا حجة ولا عذرا الثالث انه مما اتفق عليه الاصحاب على الظاهر الا انا ذكرنا ... لم
قال المحقق في المعتبر ... يجب ... لان الشيخ ... عند ... وان خاف التلف او الزيادة في المرض وقال
في الاختلاف ... ولا يحمل عليكم ... والسر ... ولا تقتلوا انفسكم وقوله

وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا ... من ... الا ... ان ...

قال الى التهلكة وساق الحديث ثم قال بعد الاشارة الى الاستدلال بالاية بروايتين والجواب انها انما هي لمجرد نفي الدلالة العنت
المنع لبيان كل مشقة مطلقا وقوله على ما كان لمجرد منع موضع النزاع وان دل باطلاقه فدفع الضرر المظنون واجب
عقلا لا يرتفع باطلاق الرواية ولا يخص بها عموم نفي الحرج ثم هاتان الروايتان معارضتان بروايات ونقل منهما روايتان
ثم قال وهاتان ارجح لوجوه احدها انهما ابعد من الاضطراب وقال العلامة في المختلف في مسألة من تعمد الجنابة وخشي
التلف بعد اختياره التيمم لنا انه خائف على نفسه التيمم المشقة وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ايضا في مسألة المضايقة
في قضاء الصلاة بعد احتجاجه للمواسعة ان الترتيب مشقة عظيمة وحرج كبير وضرر عظيم فيكون منفيا اما الاولى
فلاشتماله على ضبط الوقت والترصد لاواخر كل صلاة وحفظ المنافي من تفاوت الزيادة والنقصان الفعل الفريضة الحاضرة
ولا شك بين العقلاء في ان ذلك من اصعب الاشياء واما الثانية فللاجماع وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وقوله لا ضرر ولا ضرار وقوله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقال في مسألة متعمد الجنابة بعد الاشارة الى الروايات الدالة
على مذهب الشيخ وهذه الروايات وان كانت صحيحة الا ان مضمونها مشكل اذ هو معارض بعموم قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج وبقوله لا ضرر ولا ضرار ومعارض ايضا بقول ابي عبد الله لا امره ان يغرر بنفسه وهو يدل بمفهومه على صورة
النزاع وقال الشهيد في الذكرى في مقام ذكر حجة القول بالتوسعة في قضاء الصلاة الثاني لزوم الحرج والعسر والضرر المنفي
بالكتاب والسنة وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد في بحث الشك في الوضوء فان كثر عادة لم يجب الاعادة للحرج ولانه
لا يأمن ولو عرض الشك وقال ايضا في الكتاب المزبور في بحث العجز عن الصلاة قائما فان عجز عن ذلك كله اضطجع ويكفي
في تحقق العجز هنا وامثاله مما سبق ومما سيأتي لزوم المشقة الكثيرة التي لا تتحمل مثلها في العادة سواء خشي معها
حدوث مرض او زيادته او بطوء برئه ام لا لقبح التكليف فان المشقة الشديدة جدا امر عظيم وقال فخر الاسلام
في الايضاح عند شرح قول العلامة في بحث القضاء ولو نسي الترتيب ففي سقوطه نظر ومنشأ النظر من تمكنه ومن استحالة
تكليف الغافل والاصح عندي سقوطه لاستلزامه الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الشهيد الثاني
في الروضة في بحث القضاء بعد قول الشهيد ولو جهل الترتيب سقط في الاجود لان الناس في سعة مما لم يعلموا ولاستلزام
فعله تكرير الفرائض على وجه يحصل الحرج والعسر المنفيين في كثير من موارده وسهولة الشريعة في بعض احداث استلزامه
قوله الشنو وقال المقدس الاردبيلي في شرح الارشاد في مقام اثبات جواز التيمم اول الوقت وايضا يدل عليه ان الضيق
منفي عقلا ونقلا وبعد انه لو سلم المطاردة الضيق في القضاء وتفويته على الائمة لم يضيق وايضا المطاردة الضيق
المتعسر على ما يعتقد او يعتمد ... ان يريد شاسحة وقال سبط الشهيد الثاني في مقام ذكر مسوغات التيمم الخوف من
حدوث المرض الشديد باستعمال الماء فيدل عليه عموم قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة ثم قال في مسألة متعمد الجنابة بعد الاشارة الى كلام المحقق في المعتبر الذي نقلناه وهو جيد وقال الفاضل

الخراساني في الذخيرة في مقام ترجيح قول المشهور من صحة التيمم لمتعمد الجنابة ويدل على الاول عموم الاية نفي الحرج المعلوم
من الاية وقوله لا ضرر ولا ضرار ثم نقل كلام المحقق المتقدم اليه الاشارة وقال بعده وهو حسن وقال المولى الشيخ البهائي
في شرح الالفية في مقام اثبات عدم وجوب الاستدامة الفعلية في نية الوضوء لاستلزامه الحرج المنفي بالاية وقال والده
في حبل المتين بعد الاشارة الى ما يدل على مذهب الشيخ في متعمد الجنابة من الاخبار والاولى الحمل على التقية او المشقة
الكثيرة فان العقل قاض بوجوب دفع الضرر المظنون الذي لا يتحمل عادة ولا يعارض ذلك امثال هذه الروايات القاصرة
دلالة وسندا وقال الشيخ حسين ابن عبد الصمد في شرح الالفية في مقام اثبات عدم وجوب الاستدامة الفعلية في النية لكن لما كان
تجديدها فعلا امرا يعسر على المكلف وبقائها الذي هو امر عسر اكتفي بالنية الحكمية اخذا بالايسر ودفعا للحرج المنفي بالاية
والحديث وقال المحدث الكاشاني في المعتصم بعد نقل حديثين الدالين على مذهب الشيخ في متعمد الجنابة والجواب انهما متروكا الظاهر يجب
حملهما على البرد القليل فان العقل قاض بوجوب دفع الضرر المظنون الذي لا يتحمل وقال في المفاتيح بعد نقل القول بالمضايقة
من جهة اداء القضاء في اول الوقت وهو الاصح جمعا بين الاخبار ودفعا للحرج والعسر وقال جمال الدين الخوانساري في حاشيته
ضمنه بعد نقل القول في متعمد الجنابة والاولى الطعن لعموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى ولا تقتلوا
انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ما ورد في نفي
الضرر بل دفع الضرر المظنون واجب عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد والتمكين من القصاص
والحد وقال الفاضل الهندي في شرح القواعد في مقام الاستدلال على ان الخوف على النفس من مسوغات التيمم الاجماع
والنصوص نحو ولا تقتلوا انفسكم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا حرج في الدين ويريد الله بكم اليسر وقال الشيخ علي بن
الحسين البحراني في مقام ترجيح القول بالمواسعة في التيمم لكن مع ذلك نظرا لاستلزامه الحرج اذا طلب تحري الصلاة
من اول الوقت الى اخره لا يخفى ما فيه من المشقة العظيمة والحرج المنفي بالاية وقال والدي دام ظله في مقام ترجيح القول
المزبور باستلزامه التاخير المطلق العسر والحرج المنفيين عقلا وشرعا سيما في الاوقات التي لا يعلم اولها الا بالتحري
وتكليف العوام بتحصيلها كاد ان يلحق بالتكليف بالمحال ولا خصوص الوقت الاعذار والامراض الشاق عليهم التاخير الى الضيق
وقال الفاضل البحراني في الحدائق في مقام اثبات كون الخوف من المرض الشديد من مسوغات التيمم ويدل على ذلك من الايات
عموم قوله عز وجل وما جعل عليكم في الدين من حرج ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة وروى العياشي في تفسير هذه الاية عن احدهما لا يكلف الله
نفسا انما افترض عليها الا وسعها الا ما يسعه فوق ذلك فضلا ورحمة وقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ومن الاخبار عموم قوله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقوله لا ضرر ولا ضرار وقوله ان الدين اوسع
ما بين السماء والارض ان الخوارج ضيقوا على انفسهم والدين اوسع من ذلك ثم قال انه لا يخفى على من نظر في التكاليف الشرعية

بعين التحقيق وتأمل فيها بالفكر الصائب الدقيق انه يعلم منها على اجمالها الا في الجملة الرتبة في الاستغراق الى العيب
الى عناية الشارع بالابدان ورعاية لها مضافا الى رعاية الاديان وانه لا يكلف العبد بما يوجب خرابه فقد ربه
ووسعه بل دون ذلك الا ترى انه اوجب على المسافر القصر رعاية لمشقة السفر واوجب على المتضرر بالماء الانتقال
الى التيمم واوجب على المتضرر بالقيام في الصلاة القعود وبالقعود الاضطجاع وعلى المتضرر بالصيام الافطار الى غير ذلك
من الموارد التي يقف عليها المتتبع وكذلك منع من شأنه رعاية للبدن ومحافظة عليه من الضرر وجميع هذه الحالات
التي نقلهم اليها رعاية لهم فيما يتعلق بالقيام بالحالات التي قبلها الا انه لما فيها من المشقة والعسر نقلهم عنها الا انما لا مشقة
فيه وهو هين تسهيلا لهم وعناية بهم وبعض ما ذكرناه من هذه المقالة جملة من الاخبار الواضحة المنار الساطعة
الانوار صحاح جملة من الاخبار المتقدم اليها الاشارة ثم قال اقول فانظر الى صراحة هذه الاخبار وتطابقها فيما ذكرناه
مع تأيدها بالدليل العقلي المجمع عليه بين كافة العقلاء من وجوب دفع الضرر عن النفس وعدم جواز التعرض بها انتهى
تتبع عبائر الاصحاب وجد اكثر مما ذكرت وبالجملة هذه القاعدة مما لا ريب عندهم لم يظهر انكار منهم لا يقال ان
ذلك والحال ان جماعة من اعيان الاصحاب كالشيخ في الخلاف وغيره افتوا بما هو مستلزم للحرج والعسر الا انا نقول
ذلك مستلزم المنع لبيان القاعدة لجواز ان يكون مذهبهم مستندا الى ادلة خاصة اوجبت تخصيص القاعدة عندهم لان الظاهر ان
هذا لا يقدح في صحة القاعدة والا لارتفع الوثوق بكثير من القواعد لتطرق التخصيص اليها وبطلان التالي في غاية الوضوح
فيما ذكرنا الا ان العام المخصص حجة في الباقي **الرابع** العقل وذلك لان العقلاء يقبحون سيدا يكلف عبده بتكليف
شاق ويوبخونه على ذلك ولو لا عدم جواز ذلك لما صح منهم ما ذكرناه ولان التكليف بما فيه الحرج يبعد من الطاعة
فيجري كمرتبة اللطف وقد اشار الى هذا الوجه السيد الاستاذ ومفتي المصابيح فانه قال اصل الحرج منفي في الشريعة
بالاية والرواية والمراد به ما فوق الوسع المستوعب للطاقة وهو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال
وهو مستقبح عقلا وسمعا ومع الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة ممكن وواقع في جميع الملل والاديان
واما الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع مما لم يصل الى الامتناع العقلي والعادي فلم يكلف به هذه الامة المرحومة لقوله تعالى
عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت بالحنيفية السمحة
السهلة وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله
بالقياس اليهم حرجا واصرا وهو بالنسبة الى الحنفية كلفة ومنه الاولى ومنه المعراج وقوله فان اصل التطبيق
ذلك بزعم الثاني وما فيهما من التوسعة الاولين في الاعمال والاحكام وشدة تكليفهم وطاقتهم على الامور
ما ابقاه على هذه الامة من نفي جميع الاديان على خلاف العسر الا في اهلها فانه حرج بالقياس الينا المكلف بها
حيث نسخ ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ونفي الاغلال والاصار منع من ذلك وكيف كان

فنفي الحرج

نفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه ولعل المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في ساير العمومات الواردة
في الشريعة اما على تقدير اختصاص نفي الحرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان يكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج
والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فللاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما
يقتضي الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه لان الغالب مع صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج
تبعد عن الطاعة وتقرب من المعصية لكثرة المخالفة ولان الله ارحم بعباده وارأف من ان يكلفهم بالاتيان بمثل الامور
الشاقة وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التأمل فيها ابين دليل يقضي بذلك
واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشرعية كالحج والجهاد والزكاة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة
ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون
عوض كالمحاربة بالحمية للعرض والجبر كما يعطي على ذلك الحرفة فانا نرى ان كثيرا يفعلون ذلك التحصيل في الجملة فاجرت
العادة بالاتيان بمثلها والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء
نعم بعض التعرض لتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات والوضوء منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان المستفاد من كلام الاصحاب ان نفي الحرج شرعي لا عقلي وقد صرح به الوالد طاب ثراه
واما ثانيا فلانه لو لم يكن جائزا عقلا لما وجب مجاهدة النفس في تحصيل الاخلاق الحسنة ودفع الصفات السيئة كالكبر
والرياء ونحوهما لانهما في غاية المشقة كما يومي اليه قوله رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر ولما امكن
فللامكان ان يقال انه لا مانع من التكليف الشاق ليحصل المكلف منفعة عظيمة وفايدة جسيمة كما في تكليف الطبيب المريض
تحمل مشاقا عظيمة تحصيلا لفائدة الصحة وفي الجميع مناقشة لان المسئلة مشكلة وان ما ذكروه لا يخلو عن قوة ثم
على ما ذكروه فهل التكليف الاستحبابي ملحق بالتكليف الوجوبي في الامتناع العقلي اذا لزم منه الحرج او لا الاقرب الاخير
لامكان الترك مع الاستحباب فليس فيه تبعيد عن الطاعة اصلا **وصل** اذا اتى المكلف بالمامور به على الوجه المعتبر
شرعا بان يكون جامعا لجميع الاجزاء والشرايط وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن عهدة التكليف فلا يجب
اعادته مطلقا في الوقت كان او بعد الوقت اما انه ممتثل فظاهر وقد حكوا عليه الاجماع وقال في الاحكام مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء
المعتزلة ان الاتيان بالمامور به يدل على الاجزاء خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال لا يدل على الاجزاء
وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من تحقيق معنى الاجزاء ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد فنقول كون الفعل مجزيا
قد يطلق بمعنى انه امتثل به الامر وخرج عن العهدة اذا اتى به على الوجه الذي امر به وقد يطلق بمعنى كونه مسقطا للامر وذلك
عما اختلف فيه وانما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا بالاعتبار الاخير وهو انه لا يسقط القضاء او يمتنع معه
من الامر بالقضاء وهو صريح في ... على هذا قول من استدل من اصحابنا كالامام الرهين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون

في ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء

الفعل امتثالاً لامره وخارجاً عن عهدة الامر لانه لا نفعل سوى ما طلبه على الوفاق وخارجاً عن موضع النزاع وقال الحاجبي في الاجزاء
الاتيان فالاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقاً وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزم وقال عبد الجبار لا
لا يستلزمه وقال العضدي الاتيان بالمأمور به على وجهه لا كانه امر الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء يفسر
بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المأمور به على
وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه
يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه وقال الاسنوي واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط
ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون محصلاً للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط
القضاء والجمهور يقولون انه يدل على انه لا يجب قضاؤه وابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء
ايضاً مع فعله بدليل ايجاب المضي في الحج الفاسد وهو يجب قضاؤه ولا يلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون
عدم الوجوب مستفاداً من الاصل هكذا نقله الآمدي وغيره ونقله عن الخصم صريحاً انه لا يدل على عدم وجوب الاعادة مطلقاً
اذا لم يقم عليها دليل من الخارج فيما ذهب اليه معظم الاصوليين كالشيخ الزيد والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والمعتبر
العلامة في المنتهى والتهذيب والنهاية ومبادي الوصول والتهذيب والمحقق الثاني في جامع المقاصد والمقدس
الاردبيلي في شرح والشهيد الثاني والفاضل الخراساني والمحدث الكاشاني في المعتصم والرازي في
المحصول والحاجبي في المختصر والبيضاوي في المنهاج وغيرهم فالاتيان بالمأمور به على وجهه عند هؤلاء يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط
التعبد ثانياً وحكى العضدي وغيره عن بعض الخلاف في هذه المسألة قد ذهب الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان
الامر بالشيء يقتضي كونه مجزياً اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر وقال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع
ان يكون مجزياً ويحتاج في القضاء والصحيح هو الاول وقال في النهاية قد عرفت ان المراد من كون الفعل مجزياً هو ان الاتيان
به كاف في سقوط التعبد به وانما يتحقق ذلك اذا كان الفعل مستجمعاً لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وتوقف
فاما القضاء باتيانه ما يسقط القضاء وتقدم ابطاله وقد دخل تحت ما امتثاله العبادة الواجبة وغير الواجبة وليس
معنى قولنا ان العبادة تجزي انها حسنة لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس هنا
فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم واتباعه القاضي عبد الجبار انه
لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا من جهة اللغة انتهى حجة الاولين وجوه
منها ما اشار اليه العضدي فانه قال لنا ابداً ما قلنا عنه سابقاً والتحديد لعله ان الامر يدل على وجوب المأمور به و
كونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كان فلا بد من حصول المصلحة به واستحقاق الثواب عليه الا انه لو لم يكن
مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه لبطل كونه مصلحة على ما تناوله الامر انتهى وقد تمسك بعض في المعارج ايضاً فانه قال

الامر يقتضي

الامر يقتضي الاجزاء بمعنى انه لا يسقط التعبد عند الاتيان بالمأمور به وقال القاضي ان معنى وصف العبادة بكونها مجزية
هو انه لا يجب قضاؤها وهذا باطل لان كثيراً من العبادات لا تقضى وان لم تكن مجزية كصلاة الجمعة والعيدين اذا اختل
بعض شرائط صحتها ولان القضاء يكون بعلة بان العبادة غير مجزية والعلة غير المعلول وانما قلنا ان الامر يقتضي
الاجزاء بهذا التفسير لان وجوب المأمور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن الاتيان به على ذلك الوجه كافياً لتحصيل
المصلحة المطلوبة لما حسن الامر به ومنها ما اشار اليه في النهاية فانه قال لنا وجوه الاول انه فعل المأمور به فيخرج
عن عهدة التكليف اما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفاً فاما بالفعل الذي فعله اولاً ويلزم
منه تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر متناولاً للغير لما اتى به فلا يكون الماتي به تمام متعلق الامر
وقد فرضناه كذلك هذا خلف الثاني لو بقي عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة او دائماً
وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج ولزوم القبح لو كان بعض هذه العبادات الثالث
يجب عليه فعله ثانياً وثالثاً او ينقضي عن عهدته بما ينطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل
والثاني هو المطلوب فانه يعني الاجزاء الرابع لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي
عنك ولو كان كذلك كان متناقضاً الخامس لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
السادس القضاء السنة لما فات من الاجزاء فيكون تحصيلاً للحاصل واحتج في الكتاب المعتبر (?) الخصم بوجوه فانه قال
احتجوا بوجوه الاول النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده الثاني لو وجب الاجزاء لاكتفى بما
في الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه من القضاء الثالث الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مأموراً به فاما دلالته على سقوط
التكليف فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة آثماً او ساقطاً عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه
اما مأمور بالصلاة بطهارة يقينية فيكون عاصياً حيث صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن
العهدة فلا يجب القضاء والجواب عن جميع الحجج المذكورة فقال والجواب عن الاول بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد انه
لا يستلزم ذلك النهي عن فعل وتعلق حكم به او فعل المنهي عنه وجعله سبباً في الامر لا يدل الا على اقتضاء المأمور به
دفعة فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضياً وعن الثاني انه في الحج والصوم مجز بالنسبة
الى الامر الاول وحينئذ يقعان على الوجه المطلوب منه ونحن لا نمانع في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه ووقع على وجه
المطلوب شرعاً فانه غير مجز بل هو مجز بالنسبة الى الامر بتمامها وعن الثالث ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان
الامر مقتضياً لشيء آخر وهو المراد بالاجزاء وعن الرابع بالمنع من الملازمة فانه مأمور بالصلاة بظن الطهارة ويجب القضاء
ووجوب القضاء الذي هو امر بمثل الصلاة المطلوب حصولها بالطهارة لانه قد اتى بالمأمور به على وجهه والقضاء المستدرك للمصلحة ما
امر به او الامر بالصلاة مع الطهارة كما قلناه في الحج الفاسد انتهى وانتقد فيما ذكره في الحج الفاسد المحقق والحرمة (?) والاردبيلي

والحاجبي والمحققون ان يقال ان الخصم ان ادعى ان الاتيان بالمامور به لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان به على وجهه ويبقى
مشغول الذمة بالتكليف وتحمل تبعاته على الاشتغال فهي دعوى فاسدة يكذبها الوجدان ويقضي بابطالها العيان
من البين وكذا الحال لو ادعى جواز الامر باعادته او قضائه لمصلحة بحسب الاصطلاح بالاتيان في ثاني الحال باعتبار حصول
خلل في الاتيان به اولا او ترك للمامور به في الوقت المضروب له وان ادعى ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة
وارتفاع الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا بد للقرائن في حكم الامر به بذلك المامور به في ثاني الحال وانه يجوز
تعلق الامر به مرة اخرى فهذه دعاوى صحيحة لا دليل على بطلانها وقد صار اليها جماعة من الاعاظم كالسيد المرتضى
وابن زهرة والشيخ الا ان غيرهم قال في الاولى في الذريعة فصل في ان الامر هل يقتضي اجزاء الفعل المامور به اعلم ان
جميع الفقهاء يذهبون الى ان امتثال الفعل المامور به يقتضي اجزائه وذهب جماعة من المتكلمين الى ان اجزائه انما يعلم بدليل
وغير ممتنع ان لا يكون مجزيا والكلام في هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها فاما عرف الشرع فانه قد بينا
انه قد استقر على ان فعل المامور به على الحد الذي تعلق به الامر يقتضي الاجزاء والذي يدل على ذلك ان وضع اللغة لا يقتضي
ان الاشارة بقولنا اجزاء هو الى احكام شرعية نحو وقوع التملك بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح ووقوع البينونة
والفرقة بالطلاق وفي الصلاة انه وقع موقع الصحة فلا يجب اعادته وكل ذلك شرعي وقد علمنا ان هذه الاحكام لا يتعلق
بالامر في اللغة ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فكيف يدل امتثاله على ثبوتها ولا على نفيها وانما يدل امتثال الامر
الحكيم على ان الفاعل مطيع مستحق للمدح والثواب لان الامر يتعلق بذلك ولا تعلق له بما تقدم ذكره من الاحكام الشرعية وربما
تعلق في ذلك بان المطلق في اخر الوقت لكونه متطهرا يجب عليه بالاجماع فعل الصلاة فلو ذكر انه لم يكن متطهرا لما اجزأته فعليه
ولو وجب عليه القضاء او كان المفسد للحج يجب عليه المضي فيه وان لزمه القضاء فقد اجتمع كما ترى وجوب الفعل مع انه
غير مجز وقد طعن قوم في ذلك بان قالوا انما جاز في المطلق كونه متطهرا والمفسد للحج بما ذكر نحو لو وقع الصلاة في
فعله لانه لم يتيقن انه لم يكن متطهرا كان مؤديا للصلاة على غير الوجه الذي امرنا باداءها عليه وكذا المفسد للحج انما
يوجب الاجزاء والصحة في الفعل الذي وقع على شرائطه كلها المشروعة وهذا من الطاعن غير صحيح لانه ان ادعى ان تكامل
شرائط الفعل الشرعية يقتضي اجزائه وانه انما لا يجزي مع الفساد واخلال بشيء من الشرائط مع استمرار [illegible]
على ما ذكرناه وقد رددنا على ذلك بان اهل الشرع يعرفون تعارفوا واجمعوا على ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء وان
الاجزاء [illegible] وليس يجب على كل حال ومع كل شرع ومع فقد دلالة الاجماع الذي اشرنا اليها فرابع قال [illegible] التحقيق
ما المانع من انه يامر بالبيع تعبدا او قضاء فيكون فاعله مطيعا للرسول مستحقا للمدح والثواب وان يتعلق نقض العقد
هذه الاحكام المخصوصة وكذا القول في النكاح والطلاق واذا كنا لا نوجب تعلق هذه الاحكام على كل حال ومع كل شرع
فما المانع من تعلقها مع امتثال الامر واعتقادهم على ان القضاء في الشريعة انما يقتضيه اخلال [illegible] صحيح

الى هنا

الشرع والحال هذه من ابن وجوب فعله على كل حال الا قولهم يقول نعم كيف يجوز ان يقول لمصل الظهر بعد ما صلى باربع شرائط
يذكرها ثم يقول فاذا فعلت ذلك فاقضها باربع ركعات وهو اذا تلبس بذلك كانت الثانية عبادة مستانفة
غير قضاء للاولى عجيب لانه غير ممتنع ذلك فرضا وتقديرا وانما يمتنع والشرع هذا والمانع من ان يكون العبادة بالصلاة
الثانية تسمى قضاء على عرف هو غير عرفنا الان على انه قد يتعلق بالصلاة المجزية احكام هي غير سقوط الاعادة
مثل حقن الدم بالصلاة وكونها على بعض الوجوه دلالة على ايمانه واسلامه فما المانع من ان يفعل الصلاة ولا يثبت
لها شيء من الاحكام وقال الثاني في العدة ولا يعلم اجزاء الفعل المامور به بامتثاله وانما يعلم ذلك بدليل لان الاشارة
بالاجزاء الى احكام شرعية نحو وقوع التملك بالبيع والاستباحة بعقد النكاح والفرقة بالطلاق والصحة في الصلاة والصوم
فلا يجب اعادتها واذا كانت هذه الاحكام غير متعلقة بالامر لفظه ولا معناه لم يدل امتثاله على ثبوتها لفقد
التعلق بينهما وقال الشيخ في العدة بعد ما نقله عنه بلفظه وليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي
تناوله الامر ويحصل مصلحته ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى كما ان المفسد للحج يلزمه المضي
فيه ومع هذا يلزمه قضاؤه وكذلك المطلق لكونه متطهرا في اخر الوقت يلزمه الصلاة ثم اذا علم انه كان غير متطهر يلزمه
قضاؤه وذلك ان الذي ذكروه لا يدل على انه غير مجز وانما يدل على ان مثله مصلحة في الثاني ونحن لا نمنع من ذلك ويجري
ذلك مجرى امره بالصوم وقضائه فانه متى فعل المامور به فيهما فلا يقول احد ان ما فعله في الثاني مجزئ وما فعل في
الاول غير مجز فكان ما يفعله بامر اخر فاما تسميته قضاء للاول فكلام في العبارة وقد بينا انه لا اعتبار به فاما الحج
في الحج الفاسد ووجوب الصلاة على المطلق لكونه متطهرا في اخر الوقت فالذي تناوله الامر هذين اتمام الحج واداء تلك
الصلاة وقد فعلهما تاما فاما ما يجب عليه من قضاء تلك الصلاة اذا تيقن انه كان محدثا او اعادة الحج فانه يعلم ذلك بدليل اخر
وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته قضاء فيتعلق بذلك في هذا الباب فان قيل انما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم اذا فعل
انه لا يلزمه مثله في المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله في المستقبل لم يسقط الخلاف
ويدل ايضا على ما ذهب اليه انه ثبت ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه على ما استدل عليه فيجب ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا
لا يرضى ويتناول الاحكام الفعل المامور به لا يخلو اما ان يكون قد اتى به المامور على ما امر به من غير خلل ولا نقص
في صفته وشرطه او اتى به على نوع من الخلل فالقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجز ولا مسقط للقضاء وانما النزاع
القسم الاول وليس النزاع فيه ايضا من جهة انه يمتنع وجود الامر مجددا بعد خروج الوقت بفعل مساو المامور به اولا وانما
النزاع في ورود الامر بالفعل متصفا بصفة القضاء والحق [illegible] لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة
الاداء ومصلحة صفته او شرطه وان كان المامور قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص ولا اخلال فوجب القضاء
استدراكا لما فات تحصيل للحاصل وهو محال والمراد في القضاء انما يتقيد بهذا التفسير وهذا مما يتحقق عامة محققيه

للمنازعة فيه وان كان لا يمكن لمكان ورود الامر خارج الوقت بمثل ما فعل اولا غير انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء
فاصل النزاع معه انما هو في اللفظ دون المعنى وقال العضدي بعد ما نقلناه عنه سابقا قال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع
ان يرد امر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء والقضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط انتهى
قلت الذي يظهر من القاضي عبد الجبار الذي هو احد المخالفين في الخصوص هو ارادة الشق الاول فانه قال على ما حكي لا يمتنع
عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبتك عليه وادّيت الواجب ويلزمك القضاء مع ذلك قال في شرح الشرح على ما حكي
بعد نقله وهذا يشعر بانه لم يجعل النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بعد الاتيان به وانه لا يجب عليه التكليف
بذلك الفعل بالامر الاخر انتهى وكن يظهر مما ذكره الاسنوي ان النزاع الى هاشم الذي هو اصل الخصوص انما هو مع القوم في دلالة
لفظ الامر على الاجزاء فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا وبه صرح ابن برهان كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول فقال
ذهب عبد الجبار الى انه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافي
ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب الاختلاف بين ابي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الاتيان بالمامور به
ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمة دل ايضا على البراءة بتقدير الاتيان به وقال ابو هاشم الامر يدل
على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمامور به مستفادة من الاصل فمعنى الاجزاء ذمته بريئة من الحقوق
كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فان امتثل كان الاتيان به مخرجا وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادة من الاستصحاب الامر
الاتيان بالمامور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق والقائل
بالشرط يقولون عدم الطلاق عند عدم الدخول مستفاد من مفهوم الشرط ومنكر المفهوم يقول ان الطلاق الذي هنا النفي كالاصل واذا علمت
ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب وارد على ابي هاشم لان ابا هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول ان
الامر لا يدل عليه لنا على ابي هاشم الذي نقل المصنف عنه هو قوله كالاول موجب الفساد يدل عليه ان الامام و
المصنف جماعة جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمامور به وفيه نظر فان الافعال لا دلالة لها على الشغل ولا على البراءة
انما تدل على عدم الشغل فينبغي ان يجعل محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والعالم
وابن فورك والقاضي عبد الجبار وابي الحسين والقاضي عبد الوهاب انتهى وقال ابن التلمساني في شرح المعالم واشار بعض
الائمة الى ان الخلاف في هذه المسئلة في امر اخر وهو ان مطلق الامر يشعر بالاجزاء او ان الاجزاء عدم دليل وهذا البحث يرجع
الى اللفظ والامر فيه منقسم انتهى وبالجملة كلمات القوم في تحرير محل النزاع في ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء مضطربة
في الغاية ولذا نصبنا النقل عبائر جملة منهم بعينها ولكن عليك بالتحقيق الذي يقضي الدليل من غير ملاحظة اتفاقا
من اهل الاصول الامر بطلب الفعل وغاية ما يلزم من الاتيان بالمامور به على وجهه هو الخروج عن عهدة الامر الذي تعلق
به الخصوص واما دلالة الامر على الخروج عن العهدة لفظا او على عدم امر اخر يتعلق بمثل ذلك المامور به كك فلا وعلى

هذا

هذا فلعله لا لامر الاخر انما يدفع بالاصل لا بظاهر الامر الاول ولكن ان تحقق بعد الاخر به فلا يعارض الامر الاول اصلا
واما تسميته بذلك قضاء او اعادة فلا ثمرة فيها بعد تنبيه اذا لم يات بالمامور به على وجهه لما تبين من اجزائه
او شرطه ونحوه فلا يكون ممتثلا ولا خارجا عن العهدة بل يجب عليه الاتيان به على وجهه بمقتضى الامر الذي تعلق به
في ثاني الحال الا اذا خرج وقته بناء على ان القضاء بفرض جديد ولا فرق في الاعادة في الوقت بين كون الاخلال لعمدا
او سهوا او جهلا مركبا او بسيطا او الوقت ذلك والنهي وقد اشار اليه بعض المحققين فقال في جملة كلام له ثم لا يخفى
ان بناء التكاليف على نفس الامر على ما يدل عليه القول الحق بان كل مجتهد ليس بمصيب بل المصيب واحد وهو من اصاب
الحق الذي اراده الشارع من كلامه وخطابه وقولنا ان هذا حكم الله في حق المخطئ وانما يسقط المؤاخذة عنه بنفي الخطا نفس الامر
بالخطا والنسيان ونحوهما بما ورد في اعتبار انه رفع عن امتي الخطا والنسيان وما ورد من وجوب العمل بالظن في كل خطاء
في الواقع بان لاحصل العلم الا بعد فوات الوقت وجب الاتيان بالمامور به لبطلان الابقاء المقتضي وعدم المانع والحاصل انه اذا
مثلا لا نعرف بالصكل ان معناه المنع عن امر بحسب الواقع واما لم يؤاخذ بمخالفته بالسهو والنسيان وباعتقاد الظن انما
ذكرنا اذا تحقق العلم الالخطا كان المقتضي باقيا فوجب الاعادة وهذا كما لو امر المولى ان يهدى الى زيد مثلا طعاما مخصوصا
نظر العبد غير الطعام طعاما فاهداه اليه ثم علم خطاه نفسه في ذلك فانه لا شبهة في وجوب اهداء الطعام المخصوص ثانيا او
لا يجوز الاكتفاء بما فعل تمسكا بان مبنى التكاليف على الظن لكن اذا بنا على غير ما تعمد وهو كمال غاية الجودة وتسلما اذا قال
اصحابنا في كتبهم الوجه الثاني فلا بد ان تعد دلت على ثلثة اشياء الاول انه رجل ما شاء ذلك تكثر بحيث ترى معتمد عليه بالفعل والحجة
في هذا الامر الثاني تصريح بعض اللغويين باقتضاء ذلك قال في المصباح المنير ونفق الشيء بالفتح ونفاقه نفقة ونفقت فهو نفق
الثالث بالحكم واوتفسير جعل ذلك شيئا ونفقته بما لا يتكثر بها النفقة ودون ذلك ان النفقة هي شي ودم نفقة لا انه مصدر وقد
يجمع التكرير الذي لا يثبت النفقات كما يدل عليه قال القاموس ونفق به كره النفقة وموضع النفقة الثالث اي مفهوم
عرفا ومتبادرا حد الثاني انه لا يجمع سلمه عن نصف بها لك الرابع انه يكون بين ما الحاجات نفقة ولم يكن بمصفا عادلا كرما
والجلد لا اشكال ولا شبهة في ان لفظ النفقة يدل على ما ذكر عن اهل اللغة والعرف لا يثبت كون اللفظ المزبور ولا
على ما ذكر لغة وعرفا لا يستلزم دلالته عليه عند علماء الرجال المعتبرين في قولهم هذا المجال الجار لكونه منقول المعنى عن غيره ما ذكر
لان اهل الاستدلال والاحتجاج ليس قوع بالاصالة عدم النقل وقد بالقرينة عطا ومنه بعد غلبته مع الاصطلاح والنقل
لارباب الفنون وموجات اهل الرجال وكون ذكر في تعبير هم باللفظ المزبور يظهر من انه الفاظ المنقولة وهذا الاول لا يكون الا
بالنسبة الى الاصل المزبور عليه يشكل الحكم بما ذكر بمجرد قول العوالم من اهل الرجال الا ان المعنى المنقول اليه
غير معلوم للمستعين لا يرفع الحرف ولم يتبين وقد يجاب والابان الغلبة المزبورة معارضة بعدم تصريح احد بعين وضع
اللفظ المزبور منقولا للاخلاق معناه اللغوي والعادة تقتضي بان اشيانه لذلك متحقق في المتصرع به ونابيا بانه تم

النقل لأن الأصل أن يكون منقولاً إلى ما هو أقرب إلى المعنى اللغوي وليس علاقة بينه وبين المعنى [illegible] لأن أكثر المنقولات
مسبوقة بالمجاز وحصولها بغلبة الاستعمال والغالب في المجاز اعتبار الأقرب إلى المعنى الحقيقي ولعل الأقرب إلى المعنى
الحقيقي هنا إنما يتم على المعنى اللغوي كما في كثير من المنقولات وفيه نظر لجواز أن يكون لفظ الثقة موضوعاً لمن كان ثقة
في الزمن الماضي أو لمن لم يتعمد الكذب وإن كان كثير السهو [illegible] الوثاقة وكلا هذين الأمرين مناسب
للمعنى اللغوي قطعاً ولا تستلزم الوثاقة بالمعنى المتقدم والانتقال دلالة لفظ الثقة في كلام علماء الرجال على ما ذكر
مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه [illegible] أن ليس مرادهم كونه ثقة في زمان بل المراد أنه ثقة في جميع الأزمان لأنه
المفهوم منها ولأنه لو أريد الأول للزم الإجمال والخلو للكلام عن الفائدة وهو باطل ولأن التتبع لكلامهم يكشف عن إرادة
ذلك نعم قد يشكل دلالته على ثبوت الوثاقة في أول البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل صدوره عنه في أول البلوغ
وقد يجاب بأن الأصل تأخر الرواية [illegible] ثبوت الوثاقة لأن الأصل تأخر الحادث فهو بأن الظاهر صدور الرواية في
حال الوثاقة [illegible] وبأنه لم يعهد من الأصحاب الاستفصال في سن الرواية عن الثقة باعتماد وروده قبل ثبوت
الوثاقة [illegible] وبأنه لو كان ذلك الاحتمال قادحاً للزم طرح أكثر الروايات الثقات وهو باطل قطعاً **الثاني** أنه رجل عادل
متجنب عن المعاصي مقبول الشهادة والخبر وفي هذا وجوه **الأول** أنه المتبادر عند إطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة
فيه تحقيقاً لأن التبادر أمارة الحقيقة **الثاني** أنه يصح [illegible] وإن كان صدوقاً ولو لم يكن [illegible]
رأيت الثقة وصليت خلف الثقة وشهد الثقة إذا علم فسقه أو [illegible] **الثالث** أنه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعاً
للعادل لما صح أن يقال فلان ثقة [illegible] ويصح أن يستفهم عن قوله فلان ثقة عن ترك الكبائر بأن يقال
هل ترك الخمر مثلاً والتالي باطل [illegible] وبالجملة لا ينبغي الريب أن لفظ الثقة بالخصوص موضوع في زماننا لمن اتصف
بالعدالة [illegible] المذكور ومخالف للمعنى اللغوي وهو مطلق الأمانة فيصير حقيقة في هذا المعنى يستلزم النقل
والأصل عدمه لأنا نقول أصالة عدم النقل لا يعارض الوجوه الدالة على النقل نعم يمكن أن يقال غاية ما يستفاد
من تلك الوجوه كون لفظ الثقة حقيقة في المعنى المذكور في هذه الأزمنة ولا يستلزم أن يكون كذلك في الأزمنة السابقة
كزمان الشيخ والنجاشي والعلامة بل مقتضى أصالة تأخر الحادث الحكم [illegible] وقد يجاب بأن
الظاهر من كلام الشهيد الثاني أن استعمال لفظ الثقة في زمان السابق في العدل أغلب فإنه قال في الدراية في مقام
ذكر ألفاظ التعديل وهي عدل أو ثقة وهذه اللفظة وإن كانت مستعملة في أبواب الفقه أعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل
إلا بمعنى العدل بل الأغلب استعمالها فيه خاصة وقد يتفق في بعض الرواة أن يكون [illegible] لفظ الثقة وهو مع ذلك [illegible]
المدح انتهى فالأرجح الحكم بثبوت النقل [illegible] المجاز والأصل عدمها وهي أولى من أصالة تأخر الحادث
هنا [illegible] كلام الشهيد الثاني في المسالك أن المعنى المذكور حقيقة شرعية فإنه قال [illegible] بالثقة العدل

لأنه الثقة

لأن الثقة شرعاً انتهى وفي [illegible] ظاهره أنه معنى مصطلح عليه بين المتشرعة لو سلمنا أن لفظ الثقة ليس موضوعاً
في اصطلاح علماء الرجال للعدل فيحكم أيضاً [illegible] بأنه ثقة أو لم يقم دليل على فسقه [illegible] لأن الغالب
في استعمال [illegible] الإطلاق ينصرف إليه أولاً لأنه إذا لم يتعرضوا لفسقه ظاهر عدمه لأنه لا يبعد عدم اطلاعهم على
فسقه [illegible] على تحريمهم فيستقيم اطلاعهم عليه أو لأن الغالب كون الصدوق والمتحرز عن الكذب عادلاً فيلحق
الفرد المشكوك فيه بالغالب [illegible] بالاستقراء ولا يشترط في هذه كثرة استعمال اللفظ في العدل أو لأن المستفاد
من طريقة [illegible] الحكم بعدالة الراوي من مجرد قولهم فلان ثقة والظاهر عدم خطائهم [illegible] أو لأنه
إنما [illegible] بالتوثيق ليعمل بخبره وهو لا يجوز إلا مع عدالته لا يقال اشتراط العدالة قول جمع وأما الباقون فلا [illegible]
فلعل المصرح بالتوثيق اختار الأخير لأنا نقول [illegible] الظاهر إرادة المعنى الذي [illegible] التنبيه على إرادة خلاف
ذلك [illegible] أو لأنه إذا قيل فلان ثقة وأمين كان الظاهر منه أنه أمين في كل شيء لأن حذف المتعلق يفيد العموم والأمين
في كل شيء لا يكون إلا عدلاً [illegible] من جملة الأشياء التي يعتبر فيها الأمانة الشهادة ولا يقبل الأمانة فيها إلا بالعدالة
ثم **الثالث** أنه إمامي [illegible] وقد صرح بدلالته على هذا جماعة [illegible] قال المحقق الشيخ محمد [illegible] لأن الثقة
[illegible] أنه عدل إمامي [illegible] ظاهر [illegible] عدم [illegible] وهو ظاهر في
[illegible] مع عدم ظهوره [illegible] وزيادة معرفته [illegible] جماعة من المحققين انتهى لا يخفى [illegible] الرواية
[illegible] المقبولة [illegible] فلان ثقة [illegible] بمجرد هذا القول بأنه
على الإمامي [illegible] الرواة [illegible]
[illegible] ذلك في الإمامية [illegible] مع القرينة بأن [illegible] ثقة عادل [illegible]
ظاهر [illegible] ثقة [illegible] المطلق [illegible] الكامل [illegible]
الثاني إذا قال [illegible] فلان ثقة فإن قلنا بأن اللفظة [illegible] المركب من التحرز عن الكذب والعدالة وكونه
إمامياً [illegible] على أنه [illegible] بجميع الصفات [illegible] جميعها أو بعضها بالخصوص [illegible]
كما [illegible] جميع أجزائه [illegible] فرد منها [illegible] على [illegible] بعضها بالخصوص لم يكن [illegible]
[illegible] دليل على [illegible] معارضاً [illegible] قاعدة التعارض وإن قلنا أنه
موضوع لمجرد التحرز عن الكذب [illegible] الصفتين الأخريين [illegible] على [illegible] التحرز عن الكذب
[illegible] **الثالث** إذا قال [illegible] فلان ثقة [illegible] أو فطحي أو مخالف للمذهب
[illegible] بكونه [illegible] لأن قولهم ثقة [illegible] الأول أنه متحرز عن
الكذب [illegible] عادل [illegible] والتصريح بالفطحية [illegible] الأولين

فيرتفع بها الخلل مما عن العارض وقد اشار اليه هنا حيث حكى فانه قال بعد ما حكينا عنه بلا فصل نعم في مقام التعارض
بان يقول الجرح فطحي مثلا ويحكي عن نفسه او عن ثقات معللين بعدم المنافاة او لعل مرادهم عدم معارضة الظاهر وعدم …
بناء على دلالة فقد على الامامية ظاهرة كما ان فطحي على الطلاقه لعله ظاهر في عدم ثبوت العدل الذي عنى المدعي تامل
فيه نظرا الى وجه الجمع مهما امكن لازم فيرتفع اليد عما ظاهره ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عا
دلا ومن هنا يكون موثقا … او كلاهما وكذا الحال لو كانا واحد لكن لعله لا يخرج عن نوع تدليس الا ان لا يكون
عندهم تكون حجية خبر الموثقين اجماعا او وفقا عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او غير ذلك وسيجيء في احمد بن محمد بن
خالد ما له دخل او يكون ظهور خلاف المتقدم او اطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن ملاحظة هذا القدر بلا تكلف
اشكال مع المعدل اذ يحكي كونه عادلا في مذهبنا اذا ظهر كونه مخالفا فالعدل الذي من مذهبنا ليس الا الامامي ان الظ
اتحاد سبب الجرح والتعديل في المذهبين بسبب الاعتقاد بامامة امام لكن هذا لا يصح بالنسبة الى الزيدي والعامي ومن
ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فلعله ايضا محتاج الى تامل مع انه اذا ظهر خطأ المعدل
بالنسبة الى نفس ذلك الاعتقاد فكيف يوثق من عدمه بالنسبة الى غيره وايضا ربما يكون الجارح والمعدل واحدا كما في …
عبد الحميد وغيره وايضا لعل الجارح جرحه مبني على ما لا يكون سببا في الواقع على ما سنذكر في ابراهيم بن عمر …
وفي هذه الفائدة عند ذكر الغلاة والواقفة وقولهم ضعيف وغيرها وكذا في الفائدة الثالثة من …
في ابراهيم ما ينبغي ان يلاحظ وكيف كان هل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلق ام مقيد بما اذا لم يظهر المجتهد
فيه انه … او المرجح اذ لعله على الاحتمال لا يكون الظاهر عنده حقيقة احد الطرفين لعل الاكثر على الثاني لانه
هو الاظهر كما سيجيء في ابراهيم بن عمر وعبد الحميد وغيرهما مثل سماعة وغيره ويظهر وجهه ايضا من التامل في الفائدة الاولى
وهذه الفائدة الثالثة على حسب ما اشير اليه انتهى كلامه وقد يتوهم الحكم بالموثقية وكون ذلك المرجح غير امامي
محل اشكال على التقرير كون لفظ الثقة موضوعا عند اصحابنا المراد الامامي العدل … في تحقق التعارض بين ما دل على
الفطحية وما دل على كونه اماميا بحيث الثقة فلا ترجيح للاول اللهم الا ان يقال ما دل على كونه فطحيا استدلالا بالدلالة
المطابقية وما دل على كونه اماميا يدل عليه التضمن والدلالة المطابقية اقوى وفيه نظر او يقال ان التعارض لما كان موجبا
للتوقف في كونه اماميا كان بمنزلة كونه غير امامي بحسب الظاهر وهذا المقدار كاف في عدم … وقد يقال ايضا انا اذا
كونه فطحيا الوثوق فقط او كونه اماميا باعتبار ذلك العارض كان ذلك موجبا للقدح في الاعتماد على دعوى ضبطه
وذلك لانه المعهود من العقلاء الا ترى انه لو اخبر عدل بان الشبح البعيد انسان وقام دليل على انه حجر …
العقلاء يحكم بانه … باعتبار ان … اذا انسان ادعى امرين احدهما انه … والثاني انه انسان وان
المعارض انما حصل للاخير لا الاول … مع انه اذا ظهر خطأ المعدل … اشارة الى هذا وبالجملة ان العدل

اذ الخبر

اذ الخبر بامرين على وجه يدل كلامه عليهما معا فقد لم يكن وجود المعارض لاخباره عن بعضهما مبطلا للقدح في
اخباره عن البعض الآخر لا لاجل لو اخبر عما يلزم منه الاخبار عن امور متعددة تضمنا او التزاما ووجد المعارض للاخبار الضمني
عن بعضها … القدح في الاخبار الضمني عن البعض الآخر لا ينافي ذلك … حمل العام اذا قام الدليل على خروج بعض
افراده على الافراد الباقية بل يدل على لزوم حمل لفظ الثقة في قول العدل بعد ظهور معارض الجرح … على
الاخير … مانه من قبيل العام المخصص وهذا … العام انما يحمل على ما ابقى بعد التخصيص لكونه اقرب المجازات
وان المخصص قرينة على عدم ارادة اللفظ وهو العموم ولا يمكن ان يقال بمثل هذا هنا اذ من المعلوم ان قول العدل
لا يصلح ان يكون قرينة لقول عدل آخر … وبالجملة الحكم بالموثقية وكونه ثقة وقال باعتبار التصريح بانه ثقة مع …
بالتصريح بانه فطحي مشكل الا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا للمجرد التحرز عن الكذب … ان الضعف …
يستفاد ان من الخارج اذ التصريح بالفطحية لا يعارض التصريح بانه ثقة اصلا وانما يعارض ما دل على انه امامي من
القرائن الخارجية فتدبر. الثاني اذا قال احد من المخالفين كالفطحي والواقفي والعامي فلان ثقة فهل يدل على انه متحرز عن
الكذب صدوق ولا يبعد ان يدعى الدلالة على انه عادل في مذهبه انه من القائلين بمقالته ولا يدل على انه عادل
بحسب مذهب الامامية كما اشار اليه جدي فانه قال بعد ما حكينا عنه ثانيا بلا فصل ثم اعلم ان ما ذكرنا اذا كان الجارح
والمعدل اماميا واما اذا كان مثل علي بن الحسن فربما يحصل الظن وربما يكون اقوى من الامامي كما اشير اليه فهو
معتبر في مقام الاعتبار وعدم اعتبار على ما سيجيء في ابان بن عثمان وغيره وبناء على جعله شهادة او رواية ولم يجعل
منشأ قبولها الظن ولم يعتبر الموثقية وفيها تامل واما تعديله فلو جعل من مرجح قبول الرواية فلا اشكال بل
يحصل منه الظن غاية القوة واما الجعل … فلا يخلو عن اشكال ولعل رأي من جعل النقل
من باب الظنون او الرواية وعمل بالموثقة لعدم ظهور ارادة العدل الامامي من … الاعم …
ولم يعتبر اشتراط العدالة في قبول الرواية الا ان يقال اذا كان الامامي المعروف مثل … الجليل …
فيجعل انه ثقة على الاطلاق مضافا الى ما يظهر من … من التعرض للوقف والناووسية وغيرهما في مقام …
والا دلالة له وايضا ربما يظهر من … الكثرة وذلك انه كان بناء التعرض لامثال ذلك في المقام وكون الحال والاشتهار
الجليل الفقيه الجليل الاخذ عنه وهكذا فانه ربما يظهر من ذلك ارادة العدل الامامي مضافا الى انه لعل
مشاركة امثال … مع الامامية في اشتراط العدالة وانه ربما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية فيعمل
جميع … عليه ايضا فيكون تعديله بالعدل الذي من مذهبنا … فلو ظهر من الجارح خلافه فلعل …
الامامي وايضا بعد ظهور المشاركة احد العدلين مستقلا فلا ينقص من الموثق فتامل فان المقام يحتاج الى التأمل
واشكل من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي والمعدل غيره واما العكس فحاله ظاهر مما قلنا بان التعديل من باب الشهادة

او الرواية والظنون هذا واعلم ان اللفظ والمشترك اذا قيل لم تعقه نفقة تكون اللفظة تأكيدا او ربما قيل ان الثاني بالنون
منع الثاني انتهى وسيلة اختلف الاصوليون في دلالة الاطراد على الحقيقة وعدمه على المجاز وتحقيق الكلام هنا يقع
في مقامين الاول في ان الاطراد هل هو دليل الحقيقة اعلم انه حكي عن الآمدي والغزالي القول بان الاطراد دليل الحقيقة
وهو الظاهر من العلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في شرحه وحكي في الفوائد وذهب الحاجبي والعضدي والمحقق البهائي الى خلاف
ذلك وهو الظاهر من المحقق في المعارج ومن السيد الاستاد واحتج للاول بامرين احدهما ما اشار اليه بقوله قال الاطراد
دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم الثاني ما اشار اليه بعض الافاضل من انه لما كان
الغالب تحقق الاطراد في الحقيقة لزم في كل مستتبع الاطراد الحكم بالحقيقة الحاقا للمشكوك فيه بالغالب وفي كلا الوجهين
نظر اما في الاول فلانه لا ملازمة بين صدق العالم على ذي علم وبين صدقه على كل ذي علم لا عقلا ولا عادة ولا امتناع
ولا بعد ان يكون لفظ العالم موضوعا على الموت بخاص فالتعدية الى جميع المواضع يحتاج الى دليل ولو سلم قيام الدليل على صحة
تعدية الاطلاق الى جميع المواضع لما ان يتحقق المواضع عليه كان يقول يصح استعمال هذا اللفظ في اي موضع يتحقق
هذا المعنى وانه يحصل من الاستعمال … فذلك لا يقتضي الحقيقة ايضا لان دوران الاستعمال مدار وجود
المعنى لا يختص بالحقائق لوجوده في المجاز كما اشار اليه بعض الاصوليين على ما حكاه العلامة في نهايته فانه قال الاطراد
في الحقيقة وعدمه في المجاز فقولنا عالم لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يصح واسئل
القرية ولم يصح واسئل البساط واعترض عليه بان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد وايضا ان اريد بالاطراد الحقيقة موضع نص الواضع
استعمال اللفظ في جميع موارد نص الوضع فالمجاز كذلك لانه لا يستعمل الا في جميع موارد نص الوضع فلا يصح … وان اريد استعمال اللفظ في غير
ذكرنا مثل … فيه المعنى … وهو باطل انتهى واشار السيد الاستاد الى ما ذكرناه من تحقق في المجاز
نفي الملازمة الاطراد وهو ان يكون المعنى … لا جل جواز الاستعمال في … لم يجوز الاستعمال في كل ما اشار كه
في ذلك المعنى كالعام الماصدق على … على كل … فيل وفيه نظر لان المجاز ايضا مطرد اما
على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فقط واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ لا شخص
في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يمكن القائل بان
الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة لان …
الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه … فلا يحصل … لانا نعلق العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع
الذي هو سبب الاطراد … العقل كون … تابعا … فلا يكون الاطراد دليل الوضع لما
جاز ان يكون نحو … ماض … فعلا مضارعا وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا لان ذلك لا يعرف
الا باعتبار اطراد الاستعمال … الغالب المقام الثاني ان عدم الاطراد هل هو دليل

المجاز ام

في ان الاطراد دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز

المجاز ام لا اعلم انه ذهب الحاجبي والعضدي والشيخ البهائي الى انه دليل المجاز واختاره السيد الاستاد ايضا فانه قال
في جملة كلام له ثم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ الموجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك
المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح للاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه
عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة انتهى وقد اشار العلامة الى الايراد
على ذلك بان … ان الحقيقة … كل موضع ثبت فيه فائدتها من غير تخصيص الا ان يعرض عارض سمعي يمنع من ذلك
هذا اذا لم يكن في الاصل للحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس نحو قولنا ابلق فانه يفيد اجتماع لونين
مختلفين في بعض الدواب دون بعض لانهم يقولون فرس ابلق ولا يقولون ثوب ابلق وانما وجبنا اطراد الحقيقة
في فائدتها لان المواضعة تقتضي ذلك والغرض فيها لا يتم الا باطراد الحقيقة فلو لم يجب تسمية كل من فعل الضرب بانه ضارب
لا ينقض القول بان اهل اللغة انما سموا الضارب ضاربا لوقوع هذا الحدث المخصوص الذي هو الضرب منه وانما استثني
المنع السمعي لانه ربما عرض في اجراء الاسم على بعض ما فيه فائدته مفسدة فيصح اجرائه فيمنع السمع منه كما قلنا في تسميته
سبحانه بانه فاضل انتهى واعترض عليه ذلك بتحقق عدم الاطراد في بعض الحقائق فلا يتم دلالته على المجاز وذلك كالسخي
والفاضل والقارورة فان الاول موضوع لمطلق الجود ولا يطلق على الله تعالى والثاني موضوع للعالم ولا يطلق
عليه والثالث موضوع لمطلق ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على الكوز والدن واشار الى هذا الاعتراض العلامة
في نهايته فقال احتجوا الاعتراض على كون عدم الاطراد دليل المجاز وضعفه بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي
مثل الفاضل والسخي واللغوي كمنع الابلق في غير الفرس انتهى ولما عنه السيد الاستاد … فقال بعد الاشارة
الى الاعتراض وفي الجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى توقيفية والاخرة بناء على ان السخي
اسم للجواد … والفاضل للعالم الذي … الجهل وفي الاخير لنقله في العرف العام الى المعنى الخاص
الى … انتهى وفيه نظر ووجهه ما اشار اليه بعض فانه قال دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة فانها قد لا يطرد
بان يمنع منه العقل كالدليل [illegible]
استعماله الحقيقة … او يمنع منه السمع كتسميته تعالى بالفاضل والسخي فان الحقيقة … السمع
منع منه او يمنع منه اهل اللغة كالابلق في غير الفرس فان قالوا الابلق موضوع لما اجتمع فيه اللونان بشرط كونه
فرسا قلنا … فيبطل الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا انتهى
وحكي عن صاحب الاحكام انه ادعى ان عدم الاطراد دليل المجاز اذا علم بعدم المانع الشرعي او اللغوي ورد بانه يلزم
الدور فان عدم الاطراد على هذا التقدير انما يكون علامة المجاز اذا علم كون عدم الاطراد لا للمانع وكون عدم الاطراد
لا للمانع لا يعلم الا بعد العلم بالمجاز فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد لا للمانع ويتوقف العلم بعدم الاطراد

لا المانع على العلم بالمجاز وهو الدور وفيه نظر فان عدم الاطراد لا المانع قد يعلم بالنقل والاستقراء كما اشار اليه
التفتازاني وغيره وسيلة اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان اهمال اللفظ في المعنى دليل المجاز والمراد به استعمال
اللفظ الذي نقل الى معنى كان قبل النقل موضوعا لما نافاه وذلك كاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء عند
المتشرعة ولعل الوجه فيما ذكر انه لو كان حقيقة لزم النقل اذ هو والاصل عدمه ولكن هذا ليس من نقض الاستعمال في المعنى
بل من حيث احتماله لعدم النقل وسيلة حكى السيد الاستاذ عن بعض الاصوليين القول بان المجاز يعرف بجمعه على صيغة
مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر هو فيه حقيقة فانه قال قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه
لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجهه لا شك انه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك
مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله الامور جمع الامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه الاوامر التي هو جمع الامر بمعنى القول
الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر في الاسد انتهى وقد اشار
الى هذا في النهاية الا ان ظاهره عدم المصير اليه كما قال السيد الاستاذ قال الاول ويضعف بان اختلاف الجمع لا يشعر
فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ الحقيقي بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع
وقال الثاني بل الاستاذ الى المعنى في الجميع نظر اما في الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال وليس من العلامة في
شيء ولو كان فلا اثر لاختلاف الجمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك مع
الجمع انتهى وقد يقال المقصود من هذه العلامة دفع احتمال التواطئ الذي هو الاصل فيما استعمل في معنيين بينهما قدر
مشترك لا دفع احتمال الاشتراك حتى يرد ما ذكر لا يبقى احتمال التواطئ [illegible] بالفرد [illegible] الى
الحقيقة لان اللفظ فيحصل الحيرة [illegible] الاشتراك والمجاز والاول [illegible] مرجوح بالاولوية المجاز عليه فالقاعدة
غير نافعة للانفع هنا [illegible] كان المفروض في العنوان لكن ذلك المسمى حقيقيا مما وضع له اللفظ بالخصوص
بل المفروض في العنوان كونه مسمى حقيقيا في الجملة اعم من ان يكون اللفظ موضوعا بازائه بالخصوص او يكون منه ما
وضع له اللفظ فافهم وسيلة حكى السيد الاستاذ ايضا عن بعض القول بان المجاز يعرف بالتزام تقييده فانه قال قيل
وقد يعرف المجاز بالتزام تقييده فان الحقيقة [illegible] ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل انتهى وهذا
القول مستفاد من النهاية فانه قال التزام تقييده دليل المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب انتهى ورده السيد الاستاذ
فانه قال في جملة كلام له [illegible] فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكره ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال [illegible]
العرب نار الحرب اطفأها الله [illegible] قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقال المحقق [illegible]
المؤمنين نعم لا يكون المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لاوجب ان يبقى التزام القرينة مكان التزام التقييد
انتهى وفيه نظر واعلم انه قد يدعى ان التزام التقييد دليل الحقيقة وفيه نظر وسيلة حكى السيد الاستاذ ايضا عن بعض

القول

القول بان المجاز يعرف بتوقف اطلاقه لاحد مسميه على تعلقه بالاخر فانه قال قيل وقد يعرف المجاز بكون اطلاقه لاحد
مسميه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يحيق المكر الا باهله ويستفاد من النهاية اعتبار هذا القول فانه
قال التوقف على المسمى الاخر دليل المجاز نحو ومكروا ومكر الله انتهى ورده السيد الاستاذ ايضا فانه قال في جملة كلام له
واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله ولا يامن مكر الله
الى من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه ولا يتوجه ما ذكره لكون [illegible] الدلالة الغلبة على المجازية
نقل وسيلة اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل المجازية وضعف العلامة في محله فانه قال
امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا للصفة ولا يصح ان يشتق لموضوعها منها اسم مع عدم
المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظة الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمأمور ولم
يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق ويضعف بعموم دلالة المثال على العموم وبانتقاضه بقولهم للبليد حمار
وجمعه حمر وفيه نظر لمغايرة الجمع للاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا اثر الجسم
الذي قامت به الرائحة [illegible] وسيلة اختلف القوم في ان خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم هل يجوز التعبد
به عقلا في الفروع اولا على القولين الاول الجواز وهو المحكي عن الشيخ والمحقق والعلامة وجميع من تأخر [illegible]
وعزاه العلامة والشيخ [illegible] الى الاكثر وفي الزبدة يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا وفي المعالم لا نعرف في ذلك
من اصحابنا مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة وبعض الجماعة من اهل الخلاف الثاني عدم الجواز وهو للجماعة على
ما حكاه السيد [illegible] وقد عزاه قوم من شيوخنا الى ابطال القياس في الشريعة والعمل فيها باخبار الاحاد الى
ان قال واستفيد من طريق العقول العبادة بالقياس والعمل بالاخبار [illegible] من طريق العقول العبادة بالعمل باخبار الاحاد
وعولوا على ان العمل يجب ان يكون تابعا للعلم واذا كان غير متحقق في القياس واخبار الاحاد لم يجز العبادة بهما
انتهى وحكاه الشيخ والعبري ايضا عن قوم وعزاه بعض الجبائيين وبعض المتكلمين للاولين انه لو فرضنا ان الشارع
لنا اذا اخبركم عدل بحكم فاعملوا به وعرضناه على عقولنا لم ينكره ذلك منه وبالجملة ان الجواز العقلي معلوم وجدانا
وللاخرين وجوه الاول العمل به تعبد [illegible] تحليل الحرام وتحريم الحلال فلا يجوز اما الاول فلان ما لا يفيد العلم
عن الخطاء فيه [illegible] يجوز الخطاء فيه لا يأمن فيه ذلك واما الثاني فلو صح عقلا الثاني القطع ممنوع عنه شرعا فيكون
خبر الواحد كذلك لانه من جملة ما يفيد الظن واذا كان منهيا عنه شرعا كان منهيا عنه عقلا لما ثبت من التلازم بينهما
الثالث انه لو جاز العمل به في الفروع لجاز العمل به في الاخبار به عن الباري تعالى بغير معجزة للتصديق واللازم باطل عقلا
فالملزوم مثله الرابع ان الشرع تابع للمصالح الواقعية والظن الحاصل من خبر الواحد لا يعلم ما ليس مصلحة لانه
يخطئ ويصيب فلا يجوز التعويل عليه عقلا وفي الجميع نظر اما في الاول فلوجه الاول انه لو تم ما ذكر لما ساغ العمل

بغير ما يفيد العلم في الشريعة لبطلانه وفساد التالي ظاهر لثبوت العمل بقول المفتي وشهادة الشاهدين بالاجماع
كما حكاه جماعة قال في النهاية واتفق الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته في الشهادة في الامور
الدنيوية وقال السيد عميد الدين وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقول المفتي والشاهد
مع تطرق احتمال الكذب اليهما وقال صاحب غاية البادي واتفق الجمهور على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في
الفتوى والشهادة والامور الدنيوية وقال البعض واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية
قال الاصفهاني واتفق الجميع على الوجوب العمل به في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية ثم قال صاحب جمع الجوامع ويجب العمل به
في الفتوى والشهادة اجماعا الثالث لزوم ما ذكر لجاز العمل بطولهم الكتاب في السند والكتب المصنفة في العلوم
المتفرقة ولما يدل الخطوط من النواحي البعيدة والقريبة وهو باطل وخلاف السيرة المستمرة بين العقلاء الرابع ان ترك
العمل به موجب لتكليف بالمحال للفطن وهو قبيح عقلا الرابع ان ترك العمل به قد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال
كما لا يخفى الخامس انه يمكن ان يكون العمل به مشتملا على مصلحة لا توجد في غيره فيصح التعبد به ثم ان الحجة المذكورة على
تقدير تماميتها انما تدل على القول بالحظر في الاجتهاد واما على القول بالتعيين فلا كما لا يخفى ولعل الثاني
من تخصيص العمل بالتوسط سلمنا ولكن المقصود المنع العقلي ومحل البحث استقلال العقل بادراكه لا مع حكم الشرع
واما الثالث فالمنع من بطلان اللازم بل يجوز العمل بذلك اذا قام الدليل عليه لا مانع منه عقلا نعم اذا لم يقم دليل
عليه فلا يجوز العمل به عقلا كما اذا لم يقم دليل على جواز العمل بخبر الواحد في الفروع فالمحققون يقولون بطلان فيصدق
الحكم بامتناع العمل به عقلا اذا لم يقم دليل قطعي على اعتباره نعم لكن الظاهر خروجه عن المتنازع فيه فتأمل واما الامتناع
مطلقا حيث ان يجوز التكليف به على التكليف بالاطلاق فهو باطل ثم انا نمنع من الملازمة لان العادة
ما قضت بكون مدعي النبوة من غير معجزة كاذبا ولان قبول النبوة من غير معجزة يقتضي الكذب بخلاف
الاخبار عن الاحكام ولان قبولها من غير معجزة يؤدي الى الكفر ولا يعذر الخاطئ فيه ولانه قبول الاخبار عن الاحكام
ولان العلم بالنبوة ممكن بالمعجزة غالبا ولا يمكن العلم بصحة الاخبار عن الاحكام انتهى ولعل الرابع فيما تقدم تذنيبان
الاول اعلم ان خبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواته ام كثرت وقد ذكر هذا جمع كثير كالمحقق
في المعتبر والشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في المهذب وولد الشهيد الثاني في المعالم والشيخ البهائي في الزبدة
والوجيزة والحاجبي وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون
الصدق والمظنون الكذب والمحتمل للامرين وربما عرف خبر الواحد بحسب الاصطلاح بما افاد الظن فلا يصدق على
ما لا يفيد الظن اصطلاحا على هذا وفيه نظر اعلم ان من جملة افراد الخبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في الذكرى
والقواعد والمهذب لابن فهد والزبدة وشرح البداية وشرح العضدي كما عن الامدي ما زاد نقلته وروايته على

ثلثة

ثلثة وفي جمع الجوامع المستفيض هو الشائع عن اصل وقد يسمى مشهورا وقيل اقله اثنان وقيل ثلثة انتهى والخبر الواحد اقسام
اخر ذكرها الشهيد الثاني في درايته الثاني اعلم انه يحكى عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر
العدل يفيده والحق خلافهما وفاقا للاكثر المحققين لوجوه الاول ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم تصديق مدعي
الرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة وقد صرح بهذا في العدة الثاني انه لو افاده من حيث كونه خبرا للافادة
كل خبر ومن جملة الاخبار ان الخبر الواحد لا يفيد العلم وقد صرح بهذا في المعارج الثالث انه لو افاده لادى الى التناقض
المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان التالي واضح الرابع انه لو افاده لكان
اما باعتبار العقل او العادة والتالي بقسميه باطل لانا لم نجد من العقل ما يدل على لزوم افادته العلم ولا من العادة
ما تشهد بافادته العلم بل يحكم بالخلاف لانا نرى العقلاء اذا سمعوا من عادل خبرا ليس عندهم ما يعارضه
جازمين بصدقه لاحتمالهم الريب ولا يقعون في الشك في ذلك ولو كان مفيدا عادة لحصل العلم الا انا نقول
ذلك غير مطرد في جميع الاخبار لانا نقطع بتخطئة العدول وتخطئتهم فيما اخبروا به بغير
احيانا احصل لي القرائن الموجبة لافادة العلم بانضمام الخبر ونحن لا ننكر ان الخبر قد يفيد العلم بانضمام القرائن
الزائدة على نفس الخبر وقد صار اليه كثير من المحققين كالعلامة وابنه والسيد عميد الدين والشيخ البهائي وصاحب المعالم والحاجبي
والعضدي والبيضاوي كما عن النظام والغزالي والجويني والامدي والرازي واكثر الاصوليين واحتجوا على ذلك بما اشار
اليه في المعالم فقال ان الخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس من شأنه افادة العلم
بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن وليس بصحيح لانا نعلم
لو اخبرنا مخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة
من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به ضرورة لو لم يخبر ذلك المخبر
ضرورة لا تسترق اليه الشك وهكذا حال التائب في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا
نجزم بصحة مضمونها لا يعتبر انتهى لا يقال لو قد يظهر الخطا وهو غير ممتنع
عقلا وواقع عادة ومع احتماله لا يتحقق وقد اشار اليه المحقق لانا نقول مجرد ظهور الخطا احيانا لا يمنع من حصول العلم
فيما لم يظهر عادة ولو كان ذلك موجبا المنع لادى الى القول بامتناع حصول العلم العقلي والعادي لامكان ظهور الخطاء
في كل منهما وذلك مما يحكم البديهة ببطلانه وقد اعترف المحقق بما اشار اليه الاكثر فقال ولا احيل في
بعض الاخبار انضمام قرائن كثيرة وقد تبلغ الحد يفيد معها العلم انتهى وبالجملة امكان حصول العلم من الخبر المحفوف
بالقرائن مطلقا بديهي محض وان حكاه الحاجبي والعضدي عن الاكثر وحجتهم على ذلك وجوه الاول البيان المعالم واجاب عنها
فانه لا يخرج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب لكنها الا باجراء الله عادته بخلق

عقيب اخرى ولو كان عاديا فالملزوم مثله وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر
عادلان بوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين لا تعارض في الواقع والا لكان العلم جهلا
فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة مخالفه في الفتوى بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب
اما عن الاول فبالمنع لو تخلف اللازم والتزام الاطراد مسلم فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية
امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح ولو وقع لم يجز الفتوى بالاجتهاد الا انه لم يقع
في الشرع عادة والاجماع المدعى على خلاف ذلك انما انعقد في الفتوى وعلى المختار من امكان حصول العلم بانضمام القرائن فهل
لها حد التحقيق انه لا حد لها كالتواتر على التحقيق والمرجع العادة والقرائن بحسب العادة مختلفة جدا وهل المفيد العلم
نقل الخبر بشرط انضمام القرائن او القرائن بشرط انضمام الخبر او هما معا كما عليه بعض المحققين فيه اشكال **مسئلة**
اذا ورد مطلق ومقيد واختلفا حكما نحو اطعم تميميا اكس تميميا عالما فلا تقييد ولا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا حكاه
العلامة في النهاية وتمهيد القواعد والشيخ البهائي في الزبدة والشهيد الثاني في تمهيد القواعد ووالدي في المعالم والشيخ
البهائي وصاحب غاية المبادي ولوا العلامة في شرح المبادي والعميدي في شرح المختصر والاسنوي في نهاية السؤال
والاصفهاني في شرح المنهاج والتفتازاني في كاشف الرموز وغيرهم فيلزم هذا الاجماع مما نقله اكثر الاصوليين والوجه واضح
جدا فلا فرق في ذلك بين ان يكون الخطابان متضمنا لنهيين بان يكونا امرين او نهيين او كان
احدهما امرا والاخر نهيا وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما او لا وقد صرح بذلك في المعالم وشرح المختصر وغيرهما بعض
العامة قال الاسنوي وحكى في النهاية السؤال عن القرافي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق على المقيد عند اختلاف
الحكم اذا اتحد سببهما وهو ضعيف مخالف للاطلاق اكثر الاصوليين وصرح جماعة منهم الاسنوي لا يبنى على ما ذكرت
ان لا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة ولا تملك كافرة اذ اتفق حكمهما او هو بط بالاتفاق
وحكاه في غاية المبادي وشرح المختصر لانا نقول انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت من الشرع من لزوم كون العتق
في ملك ولولاه لما حكمنا به قطعا وما ذكرناه من القاعدة انما يعتبر حيث لا يكون هناك ما يقتضي التعيين من
شرع او عقل واما معه فلا تبنى القاعدة قيدا ومن هنا ظهر وجه استثناء جماعة كالعلامة في النهاية والسيد عميد الدين
والشهيد الثاني وصاحب المعالم وغاية المبادي والعضدي والتفتازاني والاسنوي على ما حكى العتق الملك في المعتق عن القاعدة المذكورة
تذنيب اعلم انه اختلف الاصوليون في تعريف المطلق المتكون على السنتهم فعرفه صاحب المعالم والشيخ البهائي والحاجبي
والعضدي والتفتازاني والابهري كما عن الاسنوي بانه ما دل على شائع في جنسه قال العضدي معنى ذلك كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما اندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو
زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال فكذا كل عام ولو كان

نكرة

في ان المطلق والمقيد اذا وردا واختلفا حكما

تذنيب في تعريف المطلق

نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التفسير انتهى وقال
شارح الشرح وانما فسر الشائع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي
وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى وعرفه المحقق في المعارج والعلامة في التهذيب والمبادي
وابنه في شرحه والشهيد في تمهيد القواعد والتهذيب والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الزركشي والمحصول بانه
اللفظ الدال على الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح العلامة والسيد عميد الدين والزركشي بان التعريف الاول خطا قال
الاول لان بعد الاشارة التعريف المزبور منه يعلم الفرق بين النكرة والمعرفة والمطلق وعلى الاول المقيد يوجد
غير موجود وعلى الثاني الماهية المعراة عن القيود ويظهر من كلام بعض انه قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه والنكرة
وغيره او هو قيد زائد وان على الماهية انتهى ويظهر من العلامة في النهاية ان المطلق يطلق على كلا التفسيرين فانه قال
قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي ونريد به هنا الاعم من ذلك وهو هنا والنكرة
اما في معرض الامر كاعتق رقبة او مصدره كتحرير رقبة ولا يتصور في معرض الخبر عن الماضي نحو ضربت رجلا لتعينه باعتبار
نسبة الفعل اليه وقسم بانه اللفظ الدال على شائع في جنسه فقولنا لفظ يعم الموجود والمعدوم وخرج بالشائع
اسماء الاعلام والمعارف والعموم لاستغراقها وفي اخر جوابه نظر فانه لا دلالة زيادة على البدل انتهى واعلم ان المقيد
يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد اشار الحاجبي الى ذلك في المعالم فقال بعد ذكر تعريف المطلق
والمقيد بخلافه فهو ما دل لا على شائع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شائعة بين الرقاب المؤمنة لكنها اخرجت من الشياع بوجه من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير
المؤمنة فازيل ذلك الشائع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر وفي الاصطلاح الشائع المقيد هو
الثاني انتهى **مسئلة** لا يجوز من الحكيم المخاطبة بماله ظاهر وهو يريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد حكي
عليه اتفاق الاصوليين والحجة فيه للدعوى الاول ان المخاطبة المزبورة مستلزمة للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول
فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بالوضع ارادة اللافظ منه ذلك المعنى وذلك
معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته جهلا وح يكون اطلاق اللفظ المزبور مع عدم
ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الجهل واما الثاني فواضح الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر اذا خاطب به ومع عدم القرينة
يحمل الا على غيره ما يصح معه الاستعمال فيه المخاطبة بالمهمل قبيح الثالث انه يستلزم التكليف بالمحال فيما اذا كان
الفعل والمراد لا يفهم من غير قرينة وهو قبيح فلا يجوز وبالجملة المسئلة في غاية الوضوح وقد ادعى بعض ان لا يقع فيها اختلاف
وحكي عن المرجئة من سخافة رأيهم وقلة تعقلهم فذهبوا الى جواز ذلك وادعوا ان الايات الشريفة الوعيدية المراد منها
ظاهرها او لم يكن هناك قرينة واحتجوا على ذلك بالايات التي ظاهرها على الجسمية اذ المراد منها غير الظاهر

في عدم جواز الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه

مع عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية موجودة حال الخطاب ولا يشترط في القرينة ان تكون لفظية
متصلة ولا ان يكون بحيث يفهم منها المعنى كل احد بل المخاطب فقط ومنها لا يجوز من الحكيم المخاطبة بالمهمل وهو
الذي لا معنى له اصلا لانه قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره منه وعلى هذا فيلزم جميع اصحابنا العدول بذلك وقد ادعى
في هذه النهاية فانه قال والاعم الاغلب لمسئلة انما تتمشى على قول بعض المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين و
يلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان اعتبر جوابه انتهى وممن ذهب الى هذا القول بعض العامة البيضاوي والعبري كما عن المحصول
بل ادعى السيد عميد الدين اتفاق مذهب الاشاعرة والمعتزلة وفي النهاية الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام الرسول
على ما لا معنى له انتهى وحكي عن الحشوية تجويز ذلك كما يظهر من الحاجبي والعضدي قال الاول الخطاب بما لا يفهم بعيد وقال الثاني
الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله تعالى واحتج الحشوية على ما حكي بوجوه الاول فواتح السور كالم وحم وطه
وق وص فانها غير دالة على شيء فتكون مهملة الثاني قوله تعالى في الصافات في صفة شجرة الزقوم كانه رؤس
الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا الثالث قوله تعالى في سورة البقرة ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
تلك عشرة كاملة لان قوله تعالى عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما سبقه فيكون مهملا الرابع قوله تعالى في سورة آل عمران
وما يعلم تاويله الا الله فانه يدل على اختصاص علم التاويل به تعالى فظواهر ما تحتاج تاويله غير مراد فهو تخصيص الخطاب وهو
بالمهمل الذي يمنع الدلالة على الاختصاص لان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوف على المستثنى ومقتضى الاخبار بان الراسخين
يعلمون ذلك بل لا يلزم ذلك لانا نقول هذا العطف غير جائز لوجوه الاول انه مستلزم لعود ضمير يقولون آمنا به كل
من عند ربنا الى الله تعالى وهو باطل الثاني انه مستلزم لزيادة الاستثناء واضمار مبتدأ الاصل عدمهما الثالثة انه نقل عن ابن عباس
وعروة وابن نهيك والحسن ومالك والكسائي والفراء والجبائي ان الواو في الآية الشريفة للاستئناف الخامس انه تعالى خاطب العرب
بلسان العرب وهو تكلم بما لا يفهم فيكون الخطاب به مهملا وهذه الحجج كلها ضعيفة اما الاول فلا نسلم انها مهملة لدلالتها
وقد اختلف المفسرون في تحقيق مدلولها على اقوال الاول ان المراد بها السورة فانها اسماء لها وهو قول اكثر المتكلمين واختاره
المحقق والشيخ عميد الدين والبيضاوي والعبري والاصفهاني وحكي عن الشيخ ابي جعفر الطوسي في التبيان والخليل وسيبويه
والحسن وزيد بن اسلم والزمخشري في الكشاف وتفسير البيضاوي على اطباق الاكثر وعزاه الشيخ الشريف خالد الازهري
الى جمهور الاشاعرة وعزاه العبري الى اهل التحقيق من المفسرين قال المحقق البهائي ولا يبعد ان يكون تسمية الاشياء بالحروف المعجمة
سائغة عند العرب كما سموا العجل ضادا والنحاس ضادا والعين عينا والجبل قافا والحوت نونا والاذن اذنا قيل وقال بعض
البيان اسماء الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها التقريرية بين المسميات فيكون حروف المعجم منقولة الى التسمية و
لهذا اسماء العرب تنظير قال ابو حيان الحارث بن طالب والخلاف بين النحويين انه يجوز ان يسمى بحرف من المعجم كما يجوز ان يسمى
بالجملة الثاني ان المراد بها القرآن كله وانه اسم له ولذا اخبر عنها بالكتاب والقرآن وهو لقتادة

لا يجوز الخطاب بالمهمل

على انها

على ما حكي الثالث ان المراد بها الله تعالى وانها اسماء الله تعالى ويدل عليه قول امير المؤمنين يا كهيعص ويا حم عسق وهو
لبعض الرابع ان المراد بها معاني مختصرة فالم معناه انا الله اعلم والمر انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافصل
وهو منقول عن ابن عباس هذا وفي الاخبار الكثيرة الواردة عن اهل بيت العصمة شهادة بما ذكرنا اليه واما الثانية
فلان قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستكره في الغاية قال في الكشاف وشبه برؤس الشياطين
دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا يخلطه خير
فيقولون في القبيح المشوه كانه وجه شيطان كانه راس شيطان واذا صوروه في الصورة جعلوه في اقبح ما يقدر واهوله كما
انهم اعتقدوا في الملك انه خير محض لا شر فيه فشبهوا به الصورة الحسنة قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وهذا
تشبيه تخييلي وقيل الشياطين حية عرفا قبيحة المنظر وقيل ان شجرا يقال له الاستن خشنا منتنا مرا منكر الصورة يسمى
رؤس الشياطين انتهى فبين المنظر هذه الشجرة تشبيه بها وقد ذكره في الكشاف من الاقوال واستشهد على صحة كل
منها بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله تعالى تلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق كما في كلام العرب
والفائدة دفع توهم كون الواو بمعنى او وقد حكي هذا عن الزجاج وابي القاسم البلخي وقيل ان المعنى كاملة في الثواب
وقعت بدلا وعلى هذا يكون كاملة مفيدا لمعنى جديد وانما ذكر العشرة لئلا يكون الكاملة
هذا عن مولانا الباقر ع وحكي عن الحسن والجبائي واما الرابعة فللمنع من امتناع كون الواو للعطف والوجوه المنقولة لا تصلح
للابانة اما الاول فللمنع من استلزام العطف عود الضمير الى المعطوف عليه كما صرح به العلامة فانه قال العطف لا يقتضي
عود الضمير الى المعطوف عليه نعم يجوز ان يكون جملة يقولون حالا عن الراسخين في العلم مع عطف والراسخون في العلم على
السابق واما الثاني فلمعارضته بما ذكره لكون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجية كلمات اولئك مع معارضتها
بما روي عن ابن عباس ومجاهد والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير وقاسم بن ابي الربيع بان الواو للعطف واختاره الزمخشري
ورجحه وذكره الطبرسي فانه قال ومما يؤيد هذا القول ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تفسير آي القرآن ولم نرهم
توقفوا عن شيء منه لم يفسروه بان قالوا هذا متشابه لا يعلم تاويله الا الله وكان ابن عباس يقول في هذه الآية انا من
الراسخين في العلم انتهى هذا وقد قال السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله لا يلزمنا القول بجواز الخطاب بالمهمل
ذلك لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا اذ يجوز ان يحصل الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في حصول الفهم وحصول
فائدة الخطاب وكيف لا وعمل الكل الناس بالادلة الظنية لا يفيد العلم وان مراد المتكلم بلا شبهة
الا هو وما معنى فانما يحصل له الظن واما الخامس فللمنع من مخاطبة العرب بما ليس بلسان العرب سلمنا لكن يجوز كونها
العرب او نادر عليه مع تقف اشتمال في شرح المختصر الحاجبي انه الكلام الذي قصد به مواجهة
الغير في الكلام المقصود به الافهام وكجمع الحرمين انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونحو كلام العضدي وعن

فيه اشارة الى تعريف الخطاب

الزركشي انه ما وجب في الكلام نحو الغير لافادته وعن الجرجاني ان الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفي المصباح
ان الكلام بين متكلم وسامع ومقتضى كثير من هذه العبارات عدم اتصاف المهمل بالخطاب وخالف فيه الجرجاني ونفى عنه المانع
في بدء ويستفاد من اكثرها ايضا ان الخطاب الذي عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح السيد الشريف بان
التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقال بعض المحققين والاول الاولى لكن النقل لانه
خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ما خوطب به وهو اسم المفعول اتفق **مسئلة**
اذا كان الخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على اللفظ بين الاصوليين في وجوب حمله عليه فيما اذا لم يكن متعلق
النهي خصوصا وذلك اختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال **الاول** انه يحمل على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ
في العدة والعلامة في النهاية والشهيد الثاني في شرح التمهيد والسيد صدر الدين شارح الوافية وصاحب الفوائد الحائرية
وصاحب جامع الجوامع والحاجبي والعضدي في شرح المختصر والبيضاوي في المنهاج والسيد عميد الدين والعبري والاصفهاني
كما عن الترتيب في المحصول وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين **الثاني** انه يحمل على المعنى اللغوي وهو محكي عن الآمدي وقوم
الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه مجمل ... وهو المحكي عن الغزالي حجة الاولين وجهان **الاول** ما اشار اليه
الحاجبي والعضدي من ان عرف الشارع ... وذلك يقتضي الظهور فيه ... ان الشارع انما يتكلم على وضعه
... اهل كل لغة على التعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له اطلاع السرعي ... **الثاني**
ان ما عدا المعنى الشرعي بالنسبة الى الشرع بمنزلة المجاز فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المقرر حجة الثاني انه
لو حمل على الشرعي لزم كونه منهيا ... والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح ... لا يكون الا موافقة الامر واذا كان
منهيا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة وهو باطل فاذا ابطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي
لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تجري في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت لها حقيقة شرعية واما
ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان العبادات او غيرها ... بعض المحققين ... الشرعي ليس
الصحيح ... تسمية الشارع بذلك الاسم ... يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة
ولا الزم ... قوله دعي الصلاة ايام اقرائك لا حمل ... وهو منتف لان ظاهره معناه الشرعي قطعا وللاجماع على جواز
الدعاء من الحائض انتهى اما ... فللمنع من ... الحمل على اللغوي عند تعذر الشرعي ... على حجة الثالث
ان الاولى الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم بان الشارع يتكلم على عرفه ولكنه ممنوع لجواز تكلمه على عرف الغير فانه
يجوز ذلك احيانا كالعربي اذا تكلم مع الفرس بالفارسية فاذا دار الامر بين الامرين احتمل الحمل على الاجمال **الثاني** ان الحمل
عليه مشروط بثبوت النقل ... ولو كان ... لما جاز حمله عليه قطعا لانه معنى مجازي يحتاج في
ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقق فيلزم منه الشك في تحقق المشروط ... الشك في الشرط يستلزم

الشك في

الشك في المشروط وهو الاجمال وفي كلتا الحجتين نظر اما الاولى فلما اشار اليه بعض الاعاظم قائلا في شرح المختصر
الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد من يدعي ... الظاهر ان
هيهنا ومعلوم انه كان يتكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل المثبت اذ لا نم ان
ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه لم لا يجوز ان يتكلم ... عرف اللغة وكان الشارع يتكلم ... من اهل اللغة
بعرفهم ... اللغة ... ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية ... فيه ... ايضا
وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان الاحكام الشرعية ... غير عالم بالاصطلاح
نفي الاجمال ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل
الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم انتفاء
الظهور بالاجمال ... على انا نمنع من الاجمال في هذه الصورة بل ... الحمل على المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يدعى هنا
فيما اذا شك في حال المخاطب ... معرفته للاصطلاح ومنع من غلبة محاورته للعالمين بالاصطلاح او من جهة اصالة
عدم معرفته بالاصطلاح السالمة عن المعارض ... دعوى الاجمال الا ان يقال ان اصالة عدم معرفته الاصطلاح
معارضة باصالة عدم معرفته الاصطلاح ... الغلبة ... على الاصل فيلزم الاجمال كيف
كان ... الاجمال ... واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد فانه قال في بحث الحقيقة الشرعية من
شرح الوافية قوله واعلم ان هذه المسألة قليلة الفائدة قد يبقى في بيان قلة الفائدة في المسألة وجه لزوم ... هو ان
صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بالتعيين او الغلبة لا يستدعي حملها ... على المعاني الشرعية
الا اذا علم ... بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك ... بوجه لا يكون الا بالاداء
اذ لم تجر العادة المعرفة والرواة بنقل تاريخ ورود الاخبار ... والروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على ... الشرعية فلا
يحصل العلم بوقت زمان النقل ... الفايدة ... بذلك كله ظهر ما قاله
ان المسألة قليلة الفائدة ... عن ... **الاول** ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا
بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان ... بعد استعماله
الحقيقي في المسألة ... ومقتضى الوجه الاول ... الحقيقة الشرعية وهو ... **الثاني**
ان الوجه ... على حكم الواضع ... الشارع ... هذه الالفاظ لهذه المعاني ... استعملوا فيها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال ... اصلا ... عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقايق
شرعية بنقل الشارع و... تفهيم المخاطبين بها ... عن الفائدة ... النقل لان ...
... المسألة ... بصيرورتها حقايق بالغلبة والاشتهار ... التفهيم

الزركشي انه ما يجب في الكلام نحو الغير لافادته وعن الرماني ان الكلام المفيد لافهام من هو متهيئ لفهمه وفي المصباح
ان الكلام بين متكلم وسامع ومقتضى كثير من هذه العبارات عدم اتصاف المهمل بالخطاب وخالف فيه [illegible] في نفي عنه [illegible]
في بدو ويستفاد من اكثرها ان الخطاب الذي عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح السيد الشريف بان
التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقال بعض المحققين الاولى ان يكتب النقل لانه
خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ما خوطب به وهو اسم المفعول اتفق **وسيلة**
اذا كان اللفظ الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على الظاهر بين الاصوليين في وجوب حمله عليه فيما اذا لم يكن متعلق
النفي نحو صلوا وذلك واختلفوا فيما اذا كان متعلق النفي على اقوال **الاول** انه يحمل على الحقيقة الشرعية ايضا وهو الشيخ
في العدة والعلامة في التهذيب والشهيد الثاني في التمهيد والسيد صدر الدين شارح الوافية وجد في الفوائد الحائرية
وصاحب جمع الجوامع والحاجبي والعضدي في الشرح وشارح البيضاوي في المنهاج والسيد عميد الدين والعبري والاصفهاني
كما عن الزركشي في المحصول وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين **الثاني** انه يحمل على المعنى اللغوي وهو يحكى عن الامدي وقوم
الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه مجمل يحتمل لهما وهو المحكي عن الغزالي حجة الاولين وجهان **الاول** ما اشار اليه
الحاجبي والعضدي من ان عرف استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور فيه [illegible] بحقيقة ان الشارع انما يتكلم على وضعه
لاستمرار عادة اهل كل لغة على التعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له اطلاع السير والعادات **الثاني**
ان ما عدا المعنى الشرعي بالنسبة الى المجرى في الشرع معنى مجازي فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المقرر من حجة الثاني انه
لو حمل على الشرعي لزم كونه منفيا لامتناع التلبس بالاعم الشرعي وهو الصحيح لا يكون الا بموافقة الامر واذا كان
منهيا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة وهو باطل فاذا بطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي
لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تجري في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت كونها حقيقة شرعية واما
ثانيا فالمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان العبادات او غيرها وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرعي ليس
الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حتى يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة
والا لزم [illegible] في قوله دعي الصلاة ايام اقرائك الاجمال وهو منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا وللاجماع على جواز
[illegible] من الحائض [illegible] اما ثالثا فالمنع من تعين الحمل على اللغوي عند تعذر الشرعي فيما اذا كان هناك علم بمجازه ثالث
ان **الاول** الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم بان الشارع تكلم على مخترعه ولكنه ممنوع لجواز تكلمه على عرف الغير فانه
يجوز له ذلك احيانا كالعربي اذا تكلم مع الفرس بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين حصل الاجمال **الرابع** ان الحمل
عليه مشروط بثبوت النقل [illegible] اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه معنى مجازي يحتاج الى
الدليل والقرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقيق فيلزم منه الشك في تحققه وظاهر ان الشك في الشرط يستلزم

[illegible]

الشك في

الشك في الشرط وهو الاجمال الذي ذكرنا الحجة نظر اما الاول فلما اشار اليه [illegible] فانه قال المحقق الشيرازي في شرح المختصر
الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد حديث دعي الصلاة ايام اقرائك
ههنا ومعلوم انه كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل [illegible] لانه ان
ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه [illegible] الخصم [illegible] من عرف اللغة وكان الشارع يتكلم بعرف اهل اللغة
بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية [illegible] الاجمال [illegible]
وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان الاحكام الشرعية [illegible] غير عالم [illegible]
يقتضي الاجمال ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل
الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم اختيار
القول بالاجمال مطلقا على انا نمنع من الاجمال في هذه الصورة بل الاقرب الحمل على المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يدعى هذا
فيما اذا شك في حال المخاطب [illegible] معرفته للاصطلاح ومنع [illegible] محاورته العالمين بالاصطلاح [illegible]
عدم معرفته بالاصطلاح السابقة [illegible] لا يجوز دعوى الاجمال الا ان يدعى ان [illegible] معرفته بالاصطلاح
معارض باصالة عدم معرفته للاصطلاح [illegible] الغلبة [illegible] على الاصل فيلزم الاجمال كما
كان فدعوى الاجمال مطلقا غير وجيه واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد فانه قال في بحث الحقيقة الشرعية من
شرح الوافية قوله واعلم ان هذه المسألة قليلة الفائدة قد يقال في بيان تلك الفائدة في المسألة وجه اخر وهو ان
صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالتعيين او الغلبة لا يستدعى حمل ما تجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية
الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون الا [illegible]
ام تجر العادة المعروفة والرواة بنقل تاريخ ورود الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على التدريج فلا
يحصل العلم [illegible] النقل [illegible] كله [illegible]
فالمسألة قليلة الفائدة [illegible] الجواب [illegible] **الاول** ان هذا الاشكال انما يتجه لو قلنا
بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة [illegible] الاستعمال في زمان [illegible] بعد استعماله
الحقيقي في المسألة [illegible] الوجه الاول [illegible] الحقيقة الشرعية [illegible] الثاني
على الوجه المبني على حكم الوضع الشارع [illegible] الالفاظ لهذه المعاني [illegible] استعمالها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في ثمرة [illegible] الاستعمال عن الوضع [illegible] لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق
شرعية بنقل الشارع وتعيينه [illegible] المخاطبين بها [illegible] الوضع عن الفائدة [illegible]
الوارد في المسألة [illegible] بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار [illegible] التفهيم

[illegible]

الزركشي انه ما وجب في الكلام نحو الغير لافادته وعن المراعي ان الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفي المصباح
ان الكلام بين متكلم وسامع ومقتضى اكثر هذه العبارات عدم اتصاف المهمل بالخطاب وخالف فيه [illegible]
في نيه ويستفاد من اكثرها البيان ان الخطاب الذي عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من بعضها وقد صرح السيد الشريف بان
التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقال بعض المحققين والاولى الا يرتكب النقل لانه
خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب بارادة ما خوطب به وهو اسم المفعول انتهى وسيلة
اذا كان الخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على الظاهر بين الاصوليين في وجوب حمله عليه فيما اذا لم يكن متعلق
النهي نحو صوم وزكوة واختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال **الاول** انه يحمل على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ
في العدة والعلامة في التهذيب وفي النهاية والسيد صدر الدين شارح الوافية وحكي في الفوائد الحائرية
وشارح جمع الجوامع والحاجبي والعضدي في الشرح وحكي عن البيضاوي في المنهاج والسيد عميد الدين في العميدي والاصفهاني
كما عن الرازي في المحصول وبالجملة انه مذهب اكثر الاصوليين **الثاني** انه يحمل على المعنى اللغوي وهو محكي عن الامدي وقوم
الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه مجمل محتمل لهما وهو المحكي عن الغزالي حجة الاولين وجهان **الاول** ما اشار اليه
الحاجبي والعضدي من ان عرفه استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور فيه عند صدوره عنه وبعبارة اخرى ان الشارع انما يتكلم على وضعه
لانه انما يحاور اهل كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير خفي على من له اطلاع السيرة والعادة **الثاني**
ان ما عدا المعنى الشرعي بالنسبة الى عرف الشرع معنى مجازي فلا يجوز الحمل عليه بدون القرينة كما هو المفروض حجة الثاني انه
لو حمل على الشرعي لزم كونه منهيا عنه والتالي باطل لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون منهيا والا لزم اذا كان
منهيا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة وهو باطل فاذا بطل حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي
لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تجري في الفاظ العبادات دون غيرها ان ثبت له حقيقة شرعية واما
ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي هو الصحيح سواء كان العبادات او غيرها وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرعي ليس هو
الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئة المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة
والا لزم من قوله دعي الصلاة ايام اقرائك الاجمال وهو منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا وللاجماع على جواز
الوعاء من الحائض [illegible] اما ثالثا فلانا نمنع من الحمل على اللغوي عند تعذر الشرعي فيما اذا كان [illegible] حجة الثالث
امران **الاول** ان الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم ان الشارع تكلم على عرفه ولكنه ممنوع لجواز تكلمه على عرف الغير فانه
يجوز له ذلك احيانا كالعربي اذا تكلم مع الفرس بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين حصل الاجمال **الثاني** ان الحمل
عليه مشروط بثبوت النقل قبل صدور الخطاب اذ لو كان بعده لما جاز حمله عليه قطعا لانه معنى مجازي يحتاج الى
الدلالة والقرينة وهذا الشرط غير معلوم التحقق فيلزم منه الشك في تحقق مشروطه فان الشك في الشرط يستلزم

الشك

[illegible]

الشك في المشروط وهو الاجمال الذي كان المحتج يدعيه اما الاول فما اشار اليه العضدي فانه قال في شرح المختصر
الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد حديث دعي الصلاة ايام اقرائك
ههنا ومعلوم انه كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل الطرفين اذ لا نسلم ان
ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعله انما هو من عرف اللغة وكان الشارع يتكلم بعرف اهل اللغة
بعرفهم لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يتم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية لامتناع الاجمال اللاجمال فيه انتهى
وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان الاحكام الشرعية مطلقا فيما اذا كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح
ممنوع لاحتمال الاجمال ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين بالاصطلاح فيلحق محل
الشك بالغالب نعم اذا علم بان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال ولكن هذا لا يستلزم انتفاء
الفرق بالاجمال [illegible] على انا نمنع من الاجمال في هذه الصورة بل لا ندري الحمل على المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يدعى هنا
فيما اذا شك في حال المخاطب في معرفته للاصطلاح ويمنع من غلبة محاورته العالمين بالاصطلاح او من حجية اصالة
عدم معرفته بالاصطلاح السالمة عن المعارض فلا يعرف دعوى الاجمال الا ان يدعى ان اصالة معرفته الاصطلاح
معارضة باصالة عدم معرفته الاصطلاح اخرى ويسلم الغلبة ويمنع من ترجيحها على الاصل فيلزم الاجمال لكن فيه
كان في دعوى الاجمال مطلقا غير وجيه واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاذ فانه قال بعد نفي الحقيقة الشرعية من
شرح الوافية في قوله واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة وقد يبق في بيان قلة الفائدة في المسئلة وجه اخر هو ان
صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بالتعيين او الغلبة لا يستدعي حمل ما يجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية
الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير صحته لا يكون الا اذا
ادام عز العادة المقربين والرواة نقلوا تاريخ ورود الاخبار في صدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على ابيد ... ثانيا نقل فلا
يحصل العلم بموافقته زمان النقل او الاستعمال الا بالعلم بتاريخ حصولها [illegible] الفقاد دون العلم بذلك كله ظهر قلة فائدة
المسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمها واساد الجواب عنه في شرح **الاول** ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا
بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بعد الوضع منه بعد استعماله وكلامه خلافا
الحقيقة في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول لمن يجوز الحقيقة الشرعية وهو الاستعمال [illegible] هذه المادة
على الوجه المبني على حكم الواضع الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بان [illegible] الامر استعمالها فيها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لان الثابت الاستعمال عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق
شرعية بنقل الشارع وتعيينه يوجب تفهيم المخاطبين بها او الاعلام الوضع عن الفائدة ولو فهم النقل ذلك الينا التوفر
الدواعي المسئلة ولا نقل نجد الفود بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطراري لا يجب التفهيم

ان يقيد بعدم الاطلاع على حال النظائر من الشارع ... ان نعلم
[illegible]

والبيان قلت لا نم ان تفهيمها للمخاطبين يستلزم النقل الينا قوله لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم
بتصريح الشارع كان يقول لاصحابه على الملأ وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني فيرد ما وجد نحو هذا بكلام [illegible] على ذلك
لكان ان هذا مما يقرب بعيد عدم توفر الدواعي اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشان في تعليم اللغات
فلا يلزم عند ذلك قطعا [illegible] نحن نقول ان الشارع المراد ان هذه المعاني الحادثة التي ابتدعها انما توفر الدواعي
الى التعبير عنها والدلالة عليها لحاجة البيان كيفية احكامها ولواحقها وان الناس حينئذ في مسيس الحاجة الى الفاظ
موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بها عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل في الكلام بذكر الاوصاف المعينة والقيود
المراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات او كانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة فنقل هذه الالفاظ
عن معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها لها لانها من اولى الاسماء الانتقال المترتب على [illegible] الدلالة
على المعنى المراد وحذرا من فوات المقصود في بعض المقامات بفقد الافهام المترتب على فوات الغرض بتركه او الاخلال
بتقليد (?) وحينئذ ان [illegible] من تعريف المخاطبين وتفهيمهم مكر تحصيل الغرض ولا يتم الفائدة بل كان وجوده كعدمه
وكان التعريف بالوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقرائن وكان الغالب تعريفه بطريق الترديد [illegible]
من التابعين كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع
عرف الوضع للمخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء
الذي هو الطريق المالوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب اللغوية عند اثبات الاوضاع الادبية كما مر [illegible] فلا اشكال
في المسئلة ولا في شيء الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع او القول بان لا اقل
مجاز اشتهر في زمانه فافادت بغير قرينة والحق لا تقول به من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها
بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تاخر اللفظ
عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن وجود اللفظ ولا ترجيح فيطلب التعارض لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما يجري
الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في زمن الشارع [illegible]
لسود (?) كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيكون القول بالاصل تاخر
الى ذلك الزمان علاوة في العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن الحمل على المعاني باقية على
الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاولين والنافين لها اتفقوا على الثاني والقول
بان بعضها على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه تدرج (?) الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب الحمل مع
عدم تاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع
الاجماع منعقد على الوجه حملها على احد المعنيين لاجل الوضع لعدم الحمل يقتضي الاصل بعينه قطعا وان لم يكن

منافيا

منافيا للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ
باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب
نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ
باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل
في الجميع او البعض خلاف للاجماع فان قيل [illegible] ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة
ولو كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك بناء على المفروض ان لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو
متفرع على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان ادعيتم انهم يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات
فقيل ان ذلك لو تم فهو الحجة دون الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر حين الشك في سبق
الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن بعد لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم
به كما لا يخفى انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وسيلة تعارض اذا تعارض العرف العام مع العرف الخاص فقيل الاشبه تقديم الاول
على الثاني فيما اذا كان المخاطب بذلك الخطاب [illegible] له العرفان جميع الناس او من يكون له العرف الخاص لانه العرف او غلب
[illegible] سواء كون المخاطب له العرف الخاص الحق وجوب الحمل على العرف العام ايضا لانه لم يكن اعرف عنده
فلا شبهة في كونه اغلب واشهر فيجب حمل اللفظ عليه انتهى وتدقيق هذا غير متجه اذا كان من له العرف الخاص جاهلا بالعرف
العام بل لا يرجح ارادة عرفه او نصب القرينة على ارادة العرف العام وسيلة اعلم انه حكم العلامة في [illegible] ما اذا
كان اللفظ واحد اصطلاحات متعددة بانه يجب على اهل كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم لانه قال
وان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وعلل بامرين الاول ان اللفظ عند كل طائفة
ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما الظاهر ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره
في النهاية والمحصول [illegible] السيد عميد الدين وحكى عن جميع شارحيه الثاني انه لولا ذلك لوجب الحمل على اصطلاح
معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والقطع
باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو وهذا
الوجه ذكره السيد الاستاد ولكنه خالف العلامة فيما صار اليه ورد الوجهين معا فانه قال لا يتوجه على الاول
مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى الاصطلاح لا يوجب الحمل عليه لا يقتضي تعينه منه كيف ولو
وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطاب الشرعية
على اللغوية ولو وجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعون على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء القول او تعدد
وسواء وافق عرف المتكلم وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لا يقول به احد وتفصيل القول فيه ان الخطاب

في تعارض العرف العام والخاص

في تعيين حمل اللفظ على [illegible]

الشرعي الى الحاضرين وبعد خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او الحكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين
في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في الالفاظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير
مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في الالفاظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم
عرف المتكلم وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه كان المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف
فيه بالقياس الى المخاطبين كان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ الملزوم عدم الاختلاف في الاصطلاح المخاطب
وهذا بناء على اختصاص الشارع مخصصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص او الاجماع على ثبوت
الاشتراك في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله للغائبين عن المعدومين باصالة يمنع
فرض اتحاد عرف المخاطب في المسألة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فتقدم عرف
ح الى الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض تقدم
اصطلاح المخاطب وهو لسين وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة
الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فلا نظن انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم
على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه مستبعد مخالف للمعهود
من استعمال الالفاظ فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفهم واصطلاحهم
لزم تكليفهم بما يقتضيه ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا
لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل واقع فان تكليف
المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لانا نقول الممتنع هو
اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والابدان والاكوان واما الاختلاف
بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضر والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف
الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلافا في مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت
قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية المختلفة بحسب العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يباع بجنسه
الا بما جرت العادة به كيلا او وزنا او عدا واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت
العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فان المأكول والملبوس
لو جرت العادة بأكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة بأكله
او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف
التسمية لا اختلاف في الشيء بتغير يكون استثناء الاختلاف اليه لو في الصفة الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة

لان اختلاف [illegible]

واما اذا

واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف
الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية لا يزول
بتغير الماء وحكم الصلاة الوجوب وان تغيرت اسماؤهما وقول الفقهاء في كتبهم الاصول ان الاحكام تختلف باختلاف
التسمية ناظر الى هذا القسم دون الاول وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول دون الثاني وتلك هي الكلية
كان اصطلاح المتكلم في الالفاظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب ذلك الا اذا
اتضح عرف المخاطب وقلنا بتقديمه فيرجع الى سوق الكلام والا فهو يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم
عرف المتكلم مع العلم او التوقف فيه وذلك لان مع العلم بالمغاير يحصل الاجمال في المراد لاحتمال الا ان اصحهما الثاني الا ان ما يقتضي تعيين
عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل ونحو ذلك لا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب
فان كان متحدا او الا وجب الحمل على البعض لما بين الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب
حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام قرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام
مجملا فيتحقق حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال لانا لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه
الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكون موجودين في زمان الشارع حاضرين حال الصدور والخطاب فلو كان الحاضر في
زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب
بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه فان الحكم المذكور هنا حينئذ لا يظهر فائدة بالنسبة
الى الصلاة وانما هو تحقق الحكم للحاضرين خاصة وهذا مبني على الابتناء على تكليف الحاضر بناء على العلم بتكليف الغائب
تحقيق الحال فيه من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاجل
اشتراك التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم فتخصيص الحاضر فلا يصح البناء عليه الا لصحة البناء الفرع على ما يبطل الاصل
واعلم ان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة في زمان الصدور والعلم
بحضور اربابها مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا
لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ذلك باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع
ولو قيل بالاتحاد انتفى او خص الحكم بما اذا علم ولو بالنقل فان اختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب
الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب لان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد حكم المعنى المختلف موقوف على العلم بهما لو ثبت لانه
للحضور والاجتماع وتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت انه وجوه الاصطلاح
يقتضي صورة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف
بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح على الثاني اولا انا نختار شقا ابعادها الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه

ح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا الوجه من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل
ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باعتبار الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة في الخطاب
الشرعي بما يلزمه من المفاسد واذا شاركت هذا الوجه غيره في الفساد تعين لاجمال اللفظ ووجب التوقف في تعيين
المراد لورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا ان الامر اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه يتعين حمل كل طائفة
حمل الخطاب على ما يفهمونه ووجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك اي كان الاصل
لو لم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعين
وان كان المراد من كل طائفة واحدا فتعويل بعضها دون الآخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جائز ولا
شيء فيه قطعا وابطال ذلك لو تم لزم بتقدير رفع الاجمال عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ الحمل المراد احد
معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا بغيره خارج عنها لكونه ترجيحا للمرجوح ولا لجميع معانيه باسرها للقطع بانتفاء
المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد لجميع معانيه مطلقا بحيث يتحقق الاشتراك وليس منها ولم يتم لا يقولون
بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب
واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقريب المذكور فيهم لان الخطاب الشرعي لم يتوجه اليهم حتى
في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن كل واحد بنسبة المعاني ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين الا
لا يقتضي ما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب
وهل يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف مع توجهه على
الوجهين جميعا اي حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف
الحاضر امتنع تكليف الغائب المعدوم بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في شيء من المخالفة
كما اذا وجب الغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه
الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بانتفاء الجميع وانتفاء
الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف عنهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب
وتناوله لجميع المكلفين مطلقا كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه
اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد الفريقين اولى بالاعتبار من الآخر
لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة طاب ثراه فلا يستقيم توجيه كلامه به الا مع انك قد عرفت
بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير
صحته لا يجدي بطلانه في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على ما تقدم من عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد

في

في الخطاب على المعنى المتحد الحقيقي كل طائفة [illegible] المذكور في الخطاب المحمول على عرفها الخاص بها وحجة الى تعدد الخطاب واتحاد
عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقدم عرف المخاطب مع التعدد وفيه نظام
ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه تامل
انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وفي بعض ما ذكره نظر ولكن الحق ما صار اليه من عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة
اعلم ان ما ذكره نقلة اللغة في كتبهم اللغوية كالفيروزابادي في القاموس والخليل وسيبويه وعبد القاهر والسكاكي
عالم [illegible] حصر ويجوز الاعتماد عليه وقد مضى الاشارة الى هذا ويكفي عن ذلك الان على كلام لبعض اصحابنا والظاهر انه
صاحب الذخيرة يتعلق بهذا المطلب حسبنا نقله في هذا الكتاب فنقول انه قال في رسالة الغناء في تحريم الغناء بعد ذكر اقوال
اهل اللغة في تفسيره واختلافهم ان ما ذكروه لا يفيد الظن الغالب بالمدعى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل
في معرفة الالفاظ الشرعية ولكلامها ان [illegible] هذا انما هو الظن وطريق العلم في الاحكام منسد علينا الا نادرا
ومن ادعى علما في ذلك فقد عدل عن الحق وفارق المنهاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى
مستند الاحكام الشرعية وبالجملة لم يبحث [illegible] مع من يسلم منا هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اهل اللغة لا يفيد ظنا
لعدم ظهور صحة مذهبهم وعدم [illegible] ولا اعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين
في فهم [illegible] مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صناعة يسعون في تصحيح مصطلحاتهم
وصيانتها [illegible] عن مواضع الفساد ويدون مجاري الخلل عن حريم كتبهم وطاقتهم وعرفهم بمصطلحهم الا ويسقط [illegible]
عن الناس يشهدون بقلة الوثوق والمعرفة فيهم وان كان ما يسقط المال ببعض الاحوال وهذا الحرص في العادة
يحملهم [illegible] الطبايع المختلفة [illegible] المراجعة الى اصحاب الصنعة [illegible] الى الشبهات والاطلاع [illegible] صنعتهم
[illegible] معرفة اللغة [illegible] ويعول اهل الصنعة عليه فاذا استقر
ذلك في الاعصار المتباعدة والقرون المتباعدة [illegible] ولذلك ترى المشتهر من
اهل اللغة يرجعون الناس اليهم في تفسير اللغة قديما وحديثا [illegible] في كل عصر وزمان يقولون في تفسير الالفاظ
العربية على تفسيراتهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مبادئ الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة
بذلك وقد افرط بعض اصحابنا المتأخرين في هذا الباب فرجح تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيدة الهروي وابي [illegible] على تفسير
ارباب [illegible] مع كونه من عظماء الفقهاء والمحدثين لان اهل اللغة اقوم بهذا الشأن واعرف بهذه الصنعة وهذا الادعاء
تخالفه [illegible] الشيخ ابي جعفر الطوسي [illegible] عبد الرحمن [illegible] بانه خالف ما ذكره البلاذري انه وقعت
باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشأن فانه من اهل السير وقد في هذا الباب كان مرجعه المسلمين [illegible] والنهاية
عندهم وكذلك كل الازمان في [illegible] هذه القاعدة معروفة بين العامة ايضا فانهم يرجعون ويستندون

وحجية كلام اهل اللغة

في نقل الألفاظ اللغوية الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه وغيرهم نعم اذا ظهر من بعضهم تعسف
لفظ ومن بعضهم انه يخالف بعضاً بحيث يجتمع معه حصول الشك وترجيح بعض انواع الترجيحات المقررات والتعرض على الالفاظ
الرجال نعم ويطلب علم ان اللفظ اذا استعمل مطلقاً حمل على معناه الحقيقي ووجب حمله على معناه المجازي وهذا مما لا ريب فيه ولا
شبهة يعتريه وقد صرح به جماعة وغير واحد من المحققين من اهل اللغة قال العلامة في النهاية انه يجب حمل اللفظ على الظاهر
التجرد عن القرينة فان دل دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول الى المجاز ولا يجوز للقائل بالاهمال لا ابد
وان يراد به معنى ما لما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا نفهم له وقال في خطابه يجب حمله على الحقيقة الشرعية
ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقائق او لا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا
فهو مشترك يتوقف حمله على احدهما الا بقرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز وقال السيد عميد الدين
وان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز وقال الشهيد
الثاني في التمهيد فان تعذر الحمل على الحقيقة لدليل خارج صرف الى المجاز وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد في شرح القواعد
قوله ولو اوصى لمن تعذر حمل اللفظ عليه حقيقة فالاقرب صرفه الى المجاز كما لو اوصى لاولاده وله اولاد اولاد لا غير
ولا ابا بعد له اجداد وجه القرب ان العدول الى المجاز يكفي فيه القرينة الحالية او المقالية ولا ريب ان ظاهر حال العاقل
الخائف من وصيته ... العالم بانه لا ولد له ... انه لا يريد بولده الا الموجود وهو
ولد ولده ولا يريد بابيه وهو يعلم ان لا اب له الا الموجود وهو جده ولا نعني بالقرينة الحالية الا ما جرى هذا المجرى
ولان الاصل صيانة كلام المكلف عن اللغو وقد امكن ما ... عنه فتعين الحمل عليه ويحتمل العدم لان اللفظ انما
يحمل عند الاطلاق على الحقيقة دون المجاز وانتفاء المعنى الحقيقي بحسب الواقع غير كاف في العدول الى المجاز بدون القرينة
الصارفة عن المعنى الحقيقي الدالة على خلاف الاصل لان الاصل صيانة مال الغير الى حصول السبب الناقل ويضعف بان
ما ذكرناه من حال الموصي قرينة كافية في العدول الى المجاز فانه لا يشترط ان يكون امرا قطعيا وحينئذ فتحقق حصول السبب الناقل
نعم لو لم يكن عالما بالحال بان اعتقد ان له ولدا او ابا او نسي الحال فالوصية باطلة وهذا هو الاصح وقال الفخر
في الحقيقة في الايضاح في تولية الموصي وجه القرب ان كلام العاقل لا يحمل على اللغو والحقيقة متعذرة فيحمل على المجاز
والا لزم اللغو ولان هذا اللفظ لا يحتمل الا معنى يفهم منه عند الاطلاق وهو الحقيقي ومع تعذره يفهم المجاز وهذه
قاعدة مطردة عند اهل اللغة ويحتمل عدمه لان اللفظ عند الاطلاق انما يحمل على الحقيقة لا على المجاز والا بطل
التصرف وهو الاصح عندي لان الاصل صيانة مال الغير الا بما قطع او ... ولا اصل صيانة التصرف عن البطلان ولان
المجاز على خلاف الاصل فلا يترجح على ما ينبني على الاحتياط التام وهو الحجر في مال الغير والحكم بنقله عنه الا بيقين
اعمال المعنى المجازي قد يكون متعددا وقد يكون متعينا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحمل عليه بعد تعذر الحقيقة

يجب حمل اللفظ على المجاز عند تعذر الحقيقة

يجب حمل اللفظ عند تعذر الحقيقة على اقرب المجازات

وان كان

وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون بعضها اقرب الى الحقيقة او لا بان يتساوى في نسبة جميعها الى الحقيقة فان كان
الاول فاللازم الحمل على ما هو اقرب الى الحقيقة بعد تعذرها الا ان يقوم قرينة تكون مرجحة لغيره كما اشار اليه السيد الاستاذ وله كلام طويل
يتعلق بهذا المقام احببنا نقله في هذا الكتاب قال (ره) ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة فتعين المجاز وهو نوعان
الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفى فيه بمجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى تخصيص
ما يتعين به المعنى المجازي من المجازات والثاني ما يفتقر ارادة المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكفي فيه مجرد الصارف
عن الحقيقة وهذا التقسيم من مباحث الاصول ولا ... شأن الاصولي الخوض فيه ولا التعرض لها لعدم انضباطه وتوقفه على تتبع
القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها في جزئيات الاحكام
ولنذكر منها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دورانه ويعم في التفقه جدواه فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع
في غير معانيها اللغوية الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة
عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازا مثلا اذا ورد لفظ الصلاة والزكاة والحج في خطابات الشارع
وكان هناك صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان
المخصوصة المعهودة والمخرج من المال ... المناسك المعروفة ولا يبقى الالفاظ المذكورة مجملة بعد نفي المعاني ... من المجازات
اللغوية وان اشتركت المجازية في القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان استعمال الشارع هذه
الالفاظ في هذه المعاني بلغ في الكثرة مبلغا ذهب معه الاكثر الى المصير الى الحقيقة وان المتنفين حملوها عليها
مع التجرد عن القرينة ... المعلوم ان غيرها من المجازات ... المتباينة ولا نتوهم فيه احد ذلك التوهم ولم يثبت
ورود الخطاب الشرعي فيه ... مقاومته المجاز الشائع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي
على القول بالحقيقة الشرعية لفظا انه لا يتعين لعدم الحجر انتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ
في المعاني اللغوية ... في غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي
اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله
يتقدم على غيره كالمعنى الشرعي على من ذهب الى نفي الحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي اذا قلنا بتقديم العرف مع تعذر
الحمل عليه لفظ العموم هنا اليه لندرة استعمال الحقائق المهجورة في الكلام فقد يقال بتعين الرجوع الى الحقيقة
مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان المجاز اللغوية ... الحمل عليها يتعين الحمل على الشرعية او العرفية ولا ينبغي الحمل على
اللغوية للاتفاق العرفي ... ان اللفظ المجرد عن القرينة يحمل على المعنى العرفي فيمتنع الحمل على غيره الا بدليل ...
بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة ... فيتعين الحمل على اللغوية بان ... اللغة في الاولى ... بالعكس
والثاني ... استعمال اللفظ في المعنى اللغوي ... ومنها العام المخصص فان تعذر حمله

على حقيقة التخصيص الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في
الباقي حقيقة وليس بمجاز ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة
لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في
الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين
الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها نفي الحقيقة في مثل قوله ع
لا نكاح الا بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات
اليها وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن النفي الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر
الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان
المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجرأة دون المعلوم ان هذا
الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى
الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مراد من لفظ الاسد المصروف
عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي
مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى
من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في
المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود
الصارف عن بعض المجازات اليه وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة
في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقوة فانه اذا اريد استعمالها في النعمة وجب ان ينضم اليها قرينة تصرف عن ارادة
القوة كما في قولك لزيد يد عندي او لما انه منقاد ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا تعين بها ارادة
المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لان الصرف عن
يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت الغرض من اللفظ وجدتها
في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ عن
المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن غيره من المجازات والتعيين انما يستند الى اللفظ
المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات
لما عرفت من عدم الحصر في نفس ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام
وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب غالبا ولان ملاحظة الشهرة تترجح ارادة

المعنى المشهور اذ الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني كان
الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطردا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين
بواسطة التبادر اتجه ان له علامة العلامة على ما يقتضيه الوجه الاول لا ختصاص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لا مع
التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجودها الثالث قرب المجاز الى
الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة
التبادر فان قوة العلاقة في المجاز تناسب المعنى الحقيقي شدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة الى استعمال اللفظ المخصوص في الغالب
ولو امور بان يخرجه الى المجاز مناسبة المعنى الحقيقي دافع بها على انه معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا
ودورانا في المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء
الواسطة اذ لا تاثير للعلامة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار
سببا لما ليقين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها فان كان علامة توقفا على عدم العلم بانتفاء واسطة
ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة
سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث
لا انه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة وتوقف
عليه منع الملازمة وان تقارب المعنيين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما
بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين شيئين في
التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاسماء والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور
المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية
والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب
حمله عليه عند تعذر الحقيقة وللقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار
كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب ان القرب من الحقيقة وكمال
المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع التساوي لا يكون الا بالترجيح لكن
هذا انما يصح لو قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام اتفق الكلام
وقع في الخلل مقامه وان كان الثاني فلا يبعد التوقف او الاجمال لان الحمل على البعض ترجيح بلا مرجح والحمل
على الجميع بان يكون كل منها مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما في استعمال المشترك في معانيه خلاف الظاهر
لعدم معهودية استعمال اللفظ في المعاني المختلفة في اللغة الذي يلزم ان لا يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ونحوه مفيدا

لعموم جميع الانتفاعات الا انه قد يقال هذا من باب الاضمار وهو غير محل البحث هل يستعمل اللفظ في خلاف ما وضع له فلا يلزم
النقض علينا لكن نقول الحمل على الجميع انما ذكر في المثال لانه اقرب المجازات لكونه المتبادر عند تعذر الحقيقة و
وبالجملة الحمل على الجميع في هذه الصورة محل اشكال ويظهر من النهاية ان هذه الصورة مما اختلف الاصوليون
في حكمها فانه قال في بيان حكم المتعذر حمله على الحقيقة فان اتحد وجب الحمل عليه من غير قرينة اخرى والا فلم
الا الثاني ان تعدد فان دل دليل على ارادة معينة منها معينا وجب المصير اليه وان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا
وجه واحد حمل عليه والا فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة ففي قول القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على
المراد لامتناع ارادتها الجميع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين بصحة الارادة الجميع على البدل فانه
ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر لانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اية بقرة شئنا اما الايجاب
ارادة المعنيين المختلفين مما ادى من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير
وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى بحسب الباقي حمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل
اللفظ عليها باسرها على البدل واما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم
الخطاب حمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في معنييه ومن منع يقول لا بد من البيان انتهى
في تواتر القراءات السبع
وختم اعلم انه اختلف العلماء في تواتر القراءات السبع على اقوال الاول انها متواترة مطلقا وهو المشهور قال العلامة في المنتهى يجوز ان يقرأ باي قراءة شاء من السبعة لتواترها
اجمع وقال في النهاية الاصول البحث الخامس في تواتر القراءات السبع الاقرب انها متواترة لانه يجب نقل القرآن بجوهره متواترا كمالك وملك وما
اشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردا عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر
الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما متواترا وهو باطل والا لخرج عن كونه قرآنا هذا خلف
وقال في التذكرة يجب ان يقرأ بالمتواتر من القراءات وهي السبعة وقال في نهاية الاحكام يجب ان يقرأ بالمتواتر من القراءات
وهي السبعة وقال الشهيد في الذكرى يجوز القراءة بالمتواتر ولا يجوز بالشواذ ومنع بعض الاصحاب من قراءة ابي جعفر و
يعقوب وخلف وهي كمال العشر والاصح جوازها لثبوت تواترها كثبوت قراءة السبعة وقال المحقق الثاني في جامع
المقاصد وقد اتفقوا على تواتر السبع وقال الشهيد الثاني في شرح الرسالة وقد اجمع العلماء على تواتر السبعة وقال الشيخ
علي ما حكي انه يجوز القراءة في الصلوة وغيرها بالقراءات السبع المتواترة دون الشواذ وقال الابن فهد في الموجز على
ما حكي ويجب القراءة بالمتواتر وهي السبعة لا غير وقال المحقق الجواد على ما حكي ويجوز القراءة بالسبع اجماعا من العلماء
ثم قال واعلم انه لا يجب القراءة بالسبع جميع الوجوه بل ولا يستحب فان الكلام عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد
المرسلين تخفيفا على الامة وانحصارها في السبع او العشر امر حادث وغير معروف في الصدر السابق بل كثير من الفضلاء
انكروا ذلك حتى قال من لا تبالى انتهى ونحوه هذا الكلام صرح الشهيد الثاني في المقاصد العلية وقال السيد صدر الدين

ومعظم المجتهدين

ومعظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القراءات بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل
مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين وربما استدلوا عليه بما روي من قوله نزل القرآن على سبعة احرف
وفسروها بالقراءات وقال في الصافي على ما حكي وقد اشتهر بين العلماء الفقهاء وجوب التزام عدم الخروج عن القراءات السبع
او العشر المعروفة لتواترها وشذوذ غيرها وقال في الحدائق ادعى اصحابنا المتأخرون تواتر السبع او العشر وقال العلامة
النيرات على ما حكي السبع متواترة بمعنى صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقتها لخط
المصحف المنسوب الى صاحبها كان كالالف في مالك بغير الالف المنسوب اولها الى الكسائي وعاصم باسناد صحيح مع كونه
مكتوبة بالالف في مصحفهم واستقامة وجهه في العربية وثانيهما الى نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحمزة باسناد صحيح
ايضا مع كونه مكتوبة بغير الالف في مصحفهم واستقامة وجهه في العربية ثم قال فيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصلت
ثبت انه قرآن والعربية ينبغي ان يكون متبعة للقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها في ثبوت
التواتر فان قيل هذا مشكل لان الذين ينسب اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا عما نقل
عن بعضهم قلنا لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر حصول اليقين
وثانيا بان التواتر يحصل بان هؤلاء السبعة لا القادرين لكل واحدة من القراءات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم
انما نسب كل واحدة منها الى واحد منهم لانه تجرده بتلك القراءة او لكثرة مباشرته بها انتهى الرواية عن
منهم الجاعلين لتجردهم الروايتها انتهى وقد نقل جمع من اصحابنا الاجماع على تواتر القراءات السبع
جماعة من الاصحاب دعوى الاجماع على تواتر القراءات انتهى وقيل ان الكل عالمنا على ان كل واحد من السبعة المشهورة
متواتر ونقل بعضهم الاجماع انتهى وحجة هذا القول وجوه الاول الاجماعات المحكية على تواتر السبعة وقد نوقش فيه
بان غاية ما يستفاد من هذه الاجماعات الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به وثانيا باحتمال ان يريدوا
ما ذكره الشهيد الثاني في المقاصد العلية فانه قال واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار
المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا
الشأن في نحو صح والشيخ البهائي بان المراد من تواترها ذلك ويحتمل ان يريدوا ثبوت النزول وهو تواتر جواز القراءة بها
عن الائمة ع وهو غير تواتر انفسها وقد اشار الى هذا بعض الافاضل الثاني ما روي عن العامة عن النبي ص انه قال انزل
القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف والمراد سبع قراءات وقد نوقش فيه اولا بالمنع من صحة السند سلمنا ولكنه غير
متواتر ولا مقطوع به فلا ينفع في المسئلة وثانيا بمنع الدلالة قال الطبرسي في مجمع البيان اعلم ان الظاهر من مذهب الامامية
انهم اجمعوا على جواز القراءة بما تتداوله القراء بينهم من القراءات الا انهم اختاروا القراءة بما جاز بين القراء وكرهوا تجريد قراءة
مفردة والشايع في اخبارهم ان القرآن نزل بحرف واحد وما روته العامة عن النبي ص انه قال انزل القرآن على سبعة احرف

كلها شاف كاف اختلفوا في تأويله فاجرى قوم لفظ الاحرف على ظاهره ثم حملوه على وجهين احدهما ان المراد سبع لغات
مما لا يتغير حكمها في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال وكانوا مخيرين في مبتدأ الاسلام ان يقرؤا بما شاؤا منها
ثم اجمعوا على احدها واجماعهم حجة فصار ما اجمعوا عليه مانعا مما اعرضوا عنه والآخر ان المراد سبعة اوجه من القراءات
وذكر ان الاختلاف في القراءات على سبعة اوجه احدها اختلاف اعراب الكلمة مما لا يزيلها عن صورتها في الكتابة
ولا يغير معناها نحو قوله هن اطهر لكم بالرفع والنصب والثاني الاختلاف في الاعراب مما يغير معناه ولا يزيلها عن صورتها
نحو قوله اذ تلقونه واذ تلقونه والثالث الاختلاف في حروف الكلمة دون اعرابها مما يغير معناها ولا يزيل صورتها
نحو قوله كيف ننشزها وننشرها بالزاء والراء والرابع الاختلاف في الكلمة مما يغير صورتها ولا يغير معناها نحو قوله
ان كانت الا صيحة والا زقية والخامس الاختلاف في الكلمة مما يزيل صورتها ومعناها نحو طلح منضود وطلع والسادس
الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله وجاءت سكرة الموت بالحق وسكرة الحق بالموت والسابع الاختلاف بالزيادة والنقصان
نحو قوله وما عملت ايديهم وما عملته ايديهم قال الشيخ السعيد ابو جعفر الطوسي هذا الوجه اصلح الوجوه لما روي
عنهم من جواز القراءة بما اختلف القراء فيه وحمل جماعة من العلماء الاحرف على المعاني والاحكام التي ينتظمها
القرآن دون الالفاظ واختلفوا في تفصيلها فمنهم من قال انها وعد ووعيد وامر ونهي وجدل وقصص ومثل وروي
عن ابن مسعود عن النبي انه قال نزل القرآن على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال وروي
ابو قلابة عن النبي انه قال نزل القرآن على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم ناسخ و
منسوخ ومحكم ومتشابه ومفصل وتأويل لا يعلمه الا الله عز وجل انتهى وقال ابن الاثير بعد الاشارة الى الحديث اراد
بالحرف اللغة يعني سبع لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه
بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ
بسبعة وعشر كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم
متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى وحكى عن
القاموس نحو ما ذكره والثالث ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه
اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك
ان تقرأ القرآن على سبعة احرف واجيب بضعف السند وقصور الدلالة والرابع ان القراءات السبع لو لم يكن متواترة لم يكن القرآن
المنزل الموجب تواتره لذلك ويلزم عدم كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية
بانه يجب ان يكون ما اختلف فيه من القرآن معلوما انه ليس بقرآن لتوفر الدواعي على تمييز القرآن عن غيره
وهو مستلزم لما ذكرنا وفيه نقل الثاني انها متواترة في الجملة وهو للحاجبي والعضدي والشيخ البهائي قال الاول في المختصر القراءات

السبع

السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها لنا لو لم يكن لكان بعض القرآن
غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما وقال الثاني في شرح المختصر القراءات السبع فيما ليس
من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك
وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل بما مر ولا يمكن ان يعين بعضها
بعينه بانها هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة وقال الثالث
في الزبدة السبع متواترة ان كانت جوهرية كملك ومالك واما الادائية كالمد والامالة فلا انتهى واحتج القوم بتواتر
الادائية بان القرآن هو الكلام دون الالفاظ اعني الهيئة ليست كلاما ويمكن المناقشة فيما ذكره بوجهين الاول
ما اشار اليه جمال الدين الخوانساري فانه قال بعد الاشارة الى قول العضدي هذا متواتر والا لكان غير متواتر
لا يخفى ان ما يلزم هو عدم تواتر القرآن وهو يتوقف على العلم بنقل الخصوم اياها على وجه تواترت الا انه زمان الجمع واما بعده
فالظاهر انه اكتفوا فيه بكثرة نسخ هذا الكتاب الكريم بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن حمل اصل القرآن
المنزل متواترا بالحفظ خارج كيف وقد عرفت ان الظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من ابعاض القرآن الا بهذا الوجه
وهو وجود هذا الكتاب المتواتر على هذا فلا يستدل على تواتر القراءات كما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ تواتر
ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احد القراءات لا بعينها لا خصوص بعضها ولا جميعها فالظاهر انه لابد
في اثبات تواترها من التفحص والتفتيش في نقلها وورودها فان ظهر لاحد تواترها فهو بها والا فلا والذي ظهر لنا
خارج عن شهرة القراءات السبع من ساعها او لما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكلا لا يظهر من الاعصار المتقدمة
انتهى الثاني ما ذكره الباغنوي فقال ههنا بحث اذ لا شك ان القرآن ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي
له كل الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لابد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لابد ان تكون متواترة ايضا
الهيئة ليست جزءا للفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله من دون نقلها فاذا انقلد تواتر نقلها لما ثبت نقله
لا يستلزم نقلها بخصوصها لانما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات
لا خصوصها الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت ما ذكره من توفر الدواعي على نقل القرآن لا يجري في الجواهر
المخصوصة اذ كما ان الخلاف في بعض الهيئات لا يؤثر خللا في كون القرآن معجزا به وفي كونه من اصول الاحكام كذلك
الخلاف في بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لابد ان يكون متواترا فلتتامل انتهى واعترض عليه
جمال الدين الخوانساري في الحاشية فقال فيه انه لا يخفى ان القرآن لا يخفى ان ما ذكره من ابطال وجوب تواتر القرآن
وهو توفر الدواعي على ما نقله التحدي به وكونه اصل سائر الاحكام لا يدل الا على وجوب تواتر مادته وهيئته التي يختلف
باختلافها اللفظ والفصاحة والبلاغة واما ما يكون من قبيل الاداء مما لا يختلف به ذكره فلا يدل على وجوب تواتره ايضا

لانها هو ممنا ما يتوقف الدعوى اما استنباط الاحكام فظاهر واما ما يكون متعلقا بالتحدي والاعجاز فلانه لا يتوقف الا على نقل اصل
الكلام الموجود مادته وصورته التي لها مدخل فيهما واما الهيئة التي لا مدخل لها في ذلك كالمد واللين مثلا فلا حاجة
الى تواتره بل يكفي فيها النقل الذي هو من ادب العرب في كلامهم من المد في مواقعه كذا في امثالها ولو كان اختلاف بعض
الجواهر الخ لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجواهر فما يكون من هذا القبيل فقد يؤدي خطاء التعبير الى تغيير المعنى والفصاحة
والبلاغة فلا بد من سد ذلك الباب بالكلية حتى لا يمكن تغيير له في ذلك واما عرفت المتقدمة في المد واللين وامثالهما
فلا يخل بشيء اذ يكفي فيها الرجوع الى القوانين العربية فيها فاذا نقل الينا متواترا جوهر الكلام وسائر ما له مدخل في
المعنى والفصاحة والبلاغة فلا يرجع في المد واللين وامثالهما الا الى القوانين العربية ولا حاجة الى ان يتواتر عندنا انه
في اي موضع من اي موضع فمن هو ظاهر وقال بعض الافاضل بعد ما ذكر المحشي بقيل اقول وانت خبير بان هذا
الفرق على تقدير تسليم الدعوى اما ان يقتضي النقل جميع خصوصيات القران متواترا او لا وعلى الاول يجب تواتر المادة
والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تخصيص خصوصيات جواهر الالفاظ ايضا فانه ربما لم يتفاوت الحال في التحدي واستنباط
الاحكام بالاختلاف وما ذلك ودعوى ان اختلاف الجواهر يستلزم اختلاف الاحكام او يخل بالتحدي وغيره لا يستلزم
ذلك تحكم بل ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات اكثر مما اختلف باختلاف الجواهر ولهذا حكم الشيخ
العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وبما قررنا ظهر اندفاع بحثه فانه لحفظ المواد بما يكون من قبيل الهيئة كما يكون
من الجوهر بالمعنى المذكور انما لا يختلف المعنى باختلافه كما صرح به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا تحكم ويكون قوله بل
ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات الخ فاسدا لانه على ما قررنا لم يقولوا بعدم وجوب التواتر في الحركات
والسكنات بل المد والقصر وامثالهما مما لا يختلف المعنى باختلافه انتهى كلامه القول الثالث عدم ثبوت تواترها مطلقا وهو
لجم من الائمة في شرح الكافية وللشيخ في البيان وحبل المتين وذي التوحيد قال الاول بعد نقل قراءة عن
حمزة والطراحي في ذلك ولا تم تواتر القراءات السبع وقال الثاني المعروف من
مذهب الامامية والتطلع على مذاهبهم ورواياتهم ان القران نزل بحرف واحد على نبي واحد غير انهم اجمعوا على جواز القراءة
بما يتداوله القراء وان الانسان مخير باي قراءة شاء وكرهوا تجريد قراءة بعينها وقال الثالث في شرح المفاتيح في جملة
كلام له ومن هنا يظهر ضعف الاقتصار على المنقول المتواتر بمعنى ما كان متواترا بين المسلمين في زمان الائمة ع وكانوا
عليه ولا يكون ببطلانه بل يصحون والا فالقران عند واحد من احاديث الحل والاختلاف وحاله من
قبل الرواة بل ربما كانوا ع في بعض المواضع لا يرضون بقراءته ما هو الحق وما هو الواقع ويقولون ان الحق يجي في زمان
ظهور القائم ثم قال وحكى جماعة من الاجلاء دعوى تواتر قراءة السبع وقال الرابع في شرح المفاتيح دعوى التواتر في السبعة
بعيد على العامة وجليسه مع انه انكره بعض الاوائل كالامام الرازي في تفسيره الكبير والزمخشري على ان النقل

وهو لا ينفي

وهو لا ينفي من هنا وما اقتضته اخبارنا انتهى واختار هذا القول السيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف البحراني والسيد صدر الدين
وحكاه عن ابن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين
قتل اولادهم وهو ابن حيوة الرازي في تفسيره الكبير ويظهر من الشيخ محمد الحر في حل الفوائد هذا القول حجة
خبر فضيل بن يسار المتقدم وصحيحه قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون نزل القران على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله
ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ويؤيده خبر زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف
يجيء من قبل الرواة الثاني ما ذكره السيد نعمة الله فانه قال بعد ذكر الوجوه التي تدل على عدم تواتر القراءات السبع وثالثها
ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرا حفص او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا
وفي قراءة رسول الله ص كذا والذي يظهر من الاختلاف المذكور ان قراءة غير المعصوم عليهم السلام الثالث والخامس انهم يجعلون
قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين فكيف تكون القراءات السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس
ما ذكروه من ان اصحاب قراءة السبعة من احاد المخالفين استبدوا بالقراءة بآرائهم وان استندوا في بعضها الى النبي
ادعى تواترها ... ولا يخفى انه الاعتماد على اسنادهم الى النبي احيانا وقال السيد المشار اليه بعد الاشارة الى
الى وقوع الزيادة والنقصان في القران بعد النبي والصحابة واما الطريق الثاني فهو ان القران وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم
خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا
عدة منها في خزانة الرضا عليه السلام وذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيد ان ابا الاسود الدؤلي
اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها و
ادغامها وامالتها وغير ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو
وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا
لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبع فاشتمل
كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصر الناس على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين
بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءات
عنهم ثم ذكر قول الصحابة للنبي ص على الحوض اذ ساءلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه
واما الاصغر فقتلناه ثم يردون عن الحوض انتهى وقال المحدث الحر معترضا على مدعي تواتر السبعة ان هذا التواتر
فانما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القراءات او الرواة لها في جميع الطبقات وانما تلقاه غيرهم عنهم واخذوها
منهم وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره لا يخفى ما فيه الرابع ما ذكره الرازي في تفسيره الكبير حيث قال
الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالتواتر وفيه اشكال وهو ان ... اما ان تكون منقولة

بالقرآن المتواتر اولا تكون فان كان الاول فهو ثابت بالنقل المتواتر ان الله قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى
بينها في الجواز اذ لو كان كذلك كان ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون
الى ترجيح البعض على البعض مستحقين للفسق ان لم يلزمهم الكفر كما نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص نوعا معينا من القراءة
ويحمل الناس عليه ويمنعهم من غيره ولما قلنا ان هذه القراءات لما تثبت بالتواتر بل بطريق الاحاد فيخرج القرآن عن كونه
مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه
وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب الاحاد لا يقتضي خروج القرآن
بالكلية عن كونه قطعيا انتهى الخامس انها لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور مع الحمد متواترا لانه
من قراءة بعض السبعة فلم يجز تركها في الصلاة وهو خلاف الادلة الدالة على عدمه وقد بيناها في جامع المسائل السادس
الاجماع المستفاد من ظاهر المحكي التبيان والمجمع هذه الوجوه نظر واضح والمحققون يقال انه لم يظهر دليل قاطع على
احد الاقوال المتقدمة نعم يمكن استظهار القول الاول للاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة
والمؤيد بالمروي عن الخصال المتقدم اليه الاشارة وغيره مما ذكر حجة عليه ولا يعارضها خبر الفضيل وزرارة المتقدمين
ولا التي هو بمعناه لما ذكرناه في الجواب عنهما كما لا يخفى ولا يقدح فيها ما ذكره السيد نعمة الله
والرازي وغيرهما مما ذكر حجة على القول الثالث كما لا يخفى على المتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انا ان قلنا
بان القراءات السبع كلها متواترة يقينا فيتفرع عليه امور الاول جواز استفادة الاحكام الشرعية من كل منها الثاني وجوب
الاجتناب عن كل ما نفته الصالحة الثالث جواز تخيير المكلف الاتيان باي منها شاء في الصلاة مطلقا مع تركيب بعضها
مع بعض على ما صرح به جماعة من الاصحاب قال الشهيد الثاني في المقاصد العلية والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات
ولو ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض من حيث العربية فيجب مراعاته كقوله فتلقى آدم من ربه كلمات فانه
لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات
من قراءته لان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكذا فلما نزل بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري عن اكثر
اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا
بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا على الامة وتهوينا على اهل
هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس
الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر وفي الذكرى والدروس والشيخ البهائي ونحو ذلك الا انه ولعل المراد ان جميع هذه القراءات متواترة بل المراد انحصار
ما تواتر الآن فيها فان بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه ولا يجب اتباع احد القراءات

بيان ما يتفرع على القول بتواتر السبع

الرفع فلا يجوز تركيب بعضها مع بعض اذ يقع التركيب العربي ولم يفسد المعنى ففي قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات لا يجوز قراءة
آدم من ربه كلمات لا يجوز قراءة آدم وكلمات معا بالرفع ولا النصب وان تواتر كل منهما على كل منهما على الانفراد وقال ابن
جمهور في المسالك الجامعية الاجماع منعقد على جواز القراءة بقراءة القراء السبعة المشهورة في محل الصحة وغيره ان تقرأ بكل
واحد منها من غير ان يلتزم قراءة واحد بعينه في الصحة اليومية وقال المحقق الجواد فيما حكي عنه واعلم انه لا يجب القراءة بالسبع
العشر على القول بجوازه اتباع قراءة واحدة منها في جميع السورة بل ولا يستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على
قلب سيد المرسلين تخفيفا على الامة وانحصار اهل السبع او العشر امر حادث وغير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء
انكر ذلك خوفا من الالتباس نعم يجب في القراءة اذا ركب بعضها مع بعض ان لا يترتب على المجموع فساد بحسب المعنى لكونه مخالفا
للعربية مثال ذلك قوله تعالى فتلقى آدم فان ابن كثير قرأه برفع كلمات ونصب آدم وغيره قرأ برفع آدم ونصب كلمات فلا يجوز
الجمع بينهما برفع آدم وكلمات او نصبهما لفساد المعنى وقد يقال من بعضهم الجواز وهو بعيد انتهى الرابع لزوم الجمع بين القراءات
عند تعارضهما كما صرح به السيد الاستاد دام ظله فقال ويجب الجمع بين القراءات كما يجب الجمع بين الادلة انتهى وهو مستفاد من كلام
في المعتبر والمنتهى والشهيد الثاني في الروض وسبطه في المدارك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وان قلنا بان ما تواتر منها ثابت
يقينا فيتفرع عليه امور غير ما ذكر الاول عدم لزوم الاجتناب من جميع القراءات المسالة التي تقدمت على القول بان
المتواتر منها اذا كان شيئا منها بعينه وكان محصورا وجب الاجتناب عن الجميع واما على القول بعدم وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب
عما ذكر لما تقدم ولا معرفة الثاني عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات والجمع بينها لكون هذا انما يصح اذا اجمعنا على
تواترها واما اذا قلنا بتحقق الاشتباه الكلي فيها فيجب الجمع بينها كما اذا علم اجمالا على الاجمال كما في المحصورة
والمنع منه في الامرين معا الثالث لزوم الاتيان بكل منهما اذا اشتغلت الذمة بقراءة القرآن لان الاشتغال
الثابت يقينا يحتاج في حصول الفراغ اليقيني البراءة ولا يحصل الا بما يقرب على الاحتياط الا بالاتيان بصلوة متعددة بحسب تعدد
القرآن ولا هذا ابتني الكلام الزمخشري المحكي عن بعض الاجلة بانه قال القراءة التي قرأ بها رسول الله صلى الله عليه وآله
انما هي صفة لها وانما هي واحدة والمصلي لا تبرأ ذمته من الصلاة الا اذا قرأ بما وقع فيه الاختلاف على كل الوجوه كمالك
وملك وصراط وسراط وغير ذلك انتهى ولكن هذا مدفوع بدعوى جماعة من الاصحاب الاجماع على جواز الاتيان باي قراءة من السبعة
منهم الشيخ على العلامة المجلسي قال الاولى ان يقرأ بما هو متعارف بين الامامية والتتبع لاخبارهم وروى انهم عليهم السلام قالوا القرآن
نزل بحرف واحد على نبي واحد وغيرهم لم يعملوا على جواز القراءة بما تواتر ولعل القراء وان الائمة خبروا باي قراءة شاء
وكرهوا تجريد قراءته بعينها وقال الثاني لا خلاف في جواز قراءة اي السبع شاء انتهى وفي الذخيرة لا يخفى ان تواتر القراءات السبع
مما ادعوه فيه خفى قيل ليس المراد تواتر السبع والعشر بل لو ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر
الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيره لكن الظاهر انه لا خلاف في جواز القراءة بها

فيما يتفرع على جواز القراءة بالسبعة
على القول بعدم تواترها [?]

ويؤيد ما ذكرنا من ان الاولى ان الاتيان بجميع القراءات او العمل بالاحتياط يوجب العسر والحرج وهما منفيان شرعا وعقلا الثاني
الخبر المستفيضة منها ما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن عبد الرحمن بن ابي هاشم
عن سالم بن ابي سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله
مه كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم قرأ كتاب الله على حده واخرج
المصحف الذي كتبه ومنها ما رواه في بصائر الدرجات عن ... عن محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت
له جعلت فداك انا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال
لا اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها ما رواه عن العدة عن سهل بن زياد عن علي بن الحكم عن عبد الله بن جندب عن سفيان بن السمط
قال سألت ابا عبد الله عن تنزيل القرآن فقال اقرؤوا كما علمتم ولا يخفى ان هذه الوجوه ... في بيان فائدة قال ابن الحاجب
يظهر من الاخبار انه يجوز القراءة المشهورة لكن لا من حيث ما ذكره من انها متواترة عنه بل من حيث
الاصطلاح والتقية انتهى لا يقال يعارض هذه الاخبار ما رواه في ... عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن داود بن فرقد و
المعلى بن خنيس جميعا قالا كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال ان كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال ثم قال اما نحن فنقرأ على
قراءة ابي لانا نقول ان ذلك والوجه فيه واضح للمتتبع الثالث في ان القراءة السبعة ومنهم عاصم بن ابي النجود الكوفي الاسدي وكنيته
على ما في الجزرية ... ابو بكر وفي كنز المعاني ... مات سنة عشرين او سبع او ثمان او تسع وعشرين او ...
... بالكوفة او بالسماوة موضع بالبادية ... بانه اقرأ العراقي الكوفة ويروي عنه رجلان على
ما يظهر منه احدهما شعبة ... ابو بكر كما في كنز المعاني وفيه شعبة بن عياش بن سالم الكوفي الاسدي
مولاهم مات سنة اربع وتسعين ومائة بالكوفة وثانيهما حفص وهو على ما في كنز المعاني ابو عمر حفص بن سليمان بن المغيرة الكوفي
البزاز ... مات سنة ثمانين ومائة ... من الجزرية ... في كنز المعاني انه كان باتقانه وضبط القراءة على عاصم
مرجحا على شعبة ومنهم حمزة الكوفي قال في كنز المعاني ابو عمارة حمزة بن حبيب ... الفرضي مات سنة ست وخمسين
ومائة بحلوان انتهى ... الجزرية ... امام ... للقرآن ويروي عنه خلف وخلاد بواسطة سليم
... قال في كنز المعاني ... يقول ... خلف ... خلاد ...
... سليم ... خلفا وخلادا ... القراءة من سليم عن حمزة
ثم قال ... ابو عيسى الحنفي الكوفي مات سنة ثمان او تسع وثمانين ومائة بالكوفة وثانيهما ابو محمد خلف بن هشام البزاز
بالراء ... سنة سبع وعشرين ومائتين ببغداد وابو عيسى خلاد بن خالد الاحول الصيرفي الكوفي مات سنة عشرين ومائتين
بالكوفة ومنهم الكسائي قال في كنز المعاني ابو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله النحوي ... مات سنة تسع وثمانين
ومائة ... الرشيد الى خراسان انتهى ويروي عنه حفص الدوري ... ابو الحارث ...

ابو الحارث

فيه بيان رواة القراء السبعة ... عاصم

الجزرية ... وقال في كنز المعاني ... الحارث الليث بن خالد البغدادي مات سنة اربعين ومائتين ... ومنهم نافع قال
في كنز المعاني اسمه نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم مولى جعونة بن شعوب الليثي وكنيته ابو الحسن وقيل ابو عبد الرحمن
توفي بالمدينة سنة تسع او سبع ... ومائة في خلافة الهادي انتهى ويروي عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش
على ما يستفاد من الجزرية ... وقال في كنز المعاني ... عيسى بن مينا ... وعثمان بن سعيد المصري وكنيته ... قالون ابو موسى
وعثمان ابو سعيد ... قالون سنة خمس ومائتين بالمدينة في ايام المأمون وورش سنة سبع وتسعين ومائة بمصر ايام
هشام بن عبد الملك ومنهم عبد الله بن كثير قال في كنز المعاني عبد الله بن كثير ... القرّاء السبعة بالعلو ...
لما انه لزم مجاورة مكة وقام بها ... في البقاع عند الاكثرين ... ونسبه عبد الله بن كثير ... توفي بمكة سنة عشرين ومائة
... ايام ... ثم عاد الى مكة ومات بها في ايام هشام انتهى ويروي عنه احمد البزي ومحمد الملقب
بقنبل بالواسطة كما يستفاد من الجزرية وقال في كنز المعاني ... البزي ... عن عكرمة عن قسط
عن ابن كثير و قنبل ... عن القواس عن ... عن ابن كثير و ... ابو الحسن احمد بن محمد بن عبد الله ... القاسم بن نافع
... مات سنة خمسين ومائتين بمكة ... ايام ... وابو عمر محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن خالد بن
سعيد ... مات سنة احدى وتسعين ومائتين بمكة ومنهم المازني قال في كنز المعاني ابو عمرو ... ريان بن علاء بن
عمار بن عريان بن عبد الله بن الحصين ... الحارث ... مات سنة اربع وخمسين ومائة بالكوفة
خلافة المنصور انتهى ويروي عنه يحيى اليزيدي على ما يستفاد من الجزرية وقال في كنز المعاني ابو محمد يحيى بن المبارك
العدوي ... مات سنة اثنتين ومائتين ... ويظهر من ... ان ابا عمر الدوري وابا شعيب السوسي اخذا القراءة من
اليزيدي على ... وقال ... احدهما ابو عمر حفص بن عمر الازدي الدوري ... مات سنة ست واربعين ومائتين
في ايام المتوكل وابو شعيب صالح بن زياد السوسي مات سنة احدى وستين ومائتين بالرقة ومنهم
ابن عامر قال في كنز المعاني ابو عمران عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة ... مات سنة ثماني عشرة ومائة
بدمشق في ايام هشام بن عبد الملك انتهى ويروي عنه هشام وعبد الله مع الواسطة كما يستفاد من الجزرية كما قال
في كنز المعاني ... هشام قرأ على ايوب بن تميم التميمي على يحيى بن الحارث الذماري على ابن عامر ... وعبد الله بن
ذكوان قرأ على ايوب ايضا ... ابو الوليد هشام بن عمار بن نصير السلمي مات سنة خمس واربعين ومائتين
وعبد الله بن احمد بن بشير بن ذكوان القرشي ... مات سنة اثنتين واربعين ومائتين بدمشق ... انتهى ... الشيخ
كلاما يتعلق بالمقام ... فقال ... في ذكر اسامي القراء المشهورين في الامصار ... اما ...
فابو جعفر يزيد بن القعقاع ... السبعة وذكر انه قرأ على عبد الله بن عياش ... عبد الله بن عياش ... ربيعة
المخزومي ... قرأ على ابي بن كعب ... قرأ ابي على النبي وله رواية واحدة ونافع بن عبد الرحمن قرأ على ابي جعفر

ومنهم تعلم القران وعلى شيبة بن نصاح وعلى عبد الرحمن بن هرمز الاعرج وقرا على ابن عباس وله ثلث روايات رواية ورش
وهو عثمان بن سعيد ورواية قالون عيسى بن مينا ورواية اسمعيل بن جعفر واما المكي فهو عبد الله بن كثير لا غير وقرا
على مجاهد وقرا مجاهد على ابن عباس وله ثلث روايات رواية البزي ورواية ابن فليح ورواية ابي الحسن القواس واذا اجتمع اهل مكة
واما الكوفي فاولهم عاصم بن ابي النجود بهدلة وله روايتان رواية حفص بن سليمان البزاز ورواية ابي بكر بن عياش ولابي بكر بن عياش
ثلث روايات رواية ابي يوسف الاعشى وابي صالح البرجمي ويحيى بن ادم ولحفص اربع روايات رواية ابي شعيب القواس وهبيرة
التمار وعبيد بن الصباح وعمرو بن الصباح ثم حمزة بن حبيب الزيات وله سبع روايات رواية العجلي عبد الله بن صالح والمروزي ابو
رجا بن عيسى ورواية حماد بن احمد ورواية خلاد بن خالد ورواية ابي عمر الدوري ورواية محمد بن سعدان النحوي
ورواية خلف بن هشام ثم ابو الحسين علي بن حمزة الكسائي وله ست روايات رواية قتيبة بن مهران ورواية نصير بن
يوسف النحوي ورواية الخزنبوري ورواية ابي حمدون الزاهد ورواية محمد بن يحيى الزجاج ورواية ابي عمر الدوري ثم خلف بن هشام البزاز
وليس من السبعة وله اختيار واما عاصم فانه قرا على ابي عبد الرحمن السلمي وهو قرا على علي بن ابي طالب ع وقرا ايضا على زر بن
جبيش وهو قرا على عبد الله بن مسعود واما حمزة فانه قرا على جعفر بن محمد ع وقرا ايضا على الاعمش سليمان بن مهران
وقرا الاعمش على يحيى بن وثاب وهو قرا على علقمة ومسروق والاسود بن يزيد وقرا على عبد الله بن مسعود وقرا
حمزة على حمران بن اعين ايضا وهو قرا على ابي الاسود الدؤلي وقرا على علي بن ابي طالب ع واما الكسائي فقرا على حمزة والمفضل روايات
وقرا على حمزة ابن ابي ليلى وقرا عليه على ابان بن تغلب وعيسى بن عمر وغيرهم واما البصري فابو عمرو بن العلا وله ثلث
روايات رواية شجاع بن ابي نصر ورواية العباس بن الفضل ورواية اليزيدي يحيى بن المبارك ولليزيدي ست روايات رواية ابي حمدون
الزاهد وابي عمر الدوري واوقية وابي نعيم غلام سجادة وابي ايوب الخياط وابي شعيب السوسي ومن البصرة يعقوب بن
اسحق الحضرمي وابو حاتم سهل بن محمد السجستاني وليسا من السبعة واما يعقوب فله ثلث روايات رواية روح ورويس
واذا اجتمع اهل الكوفة والبصرة قيل عراقي واما الشامي فهو عبد الله بن عامر اليحصبي لا غير وقرا على المغيرة بن ابي
شهاب المخزومي وقرا المغيرة على عثمان بن عفان وله روايتان رواية ابن ذكوان ورواية هشام بن عمار وقال
الناس على قراءة هؤلاء اتفقوا لهم لسببين احدهما انهم تجردوا لقراءة القران واشتدت بذلك عنايتهم مع كثرة علمهم
ومن كان قبلهم او في ازمنتهم ممن نسب اليه القراءة من العلماء وعدت قراءتهم من الشواذ لم يتجردوا لذلك وكان الغالب على الملك
الفقه او الحديث او غير ذلك من العلوم والاخر ان قراءتهم وجدت مسندة لفظا وسماعا حرفا فحرفا من اول القران
الى اخره مع ما عرف من فضلهم وكثرة علمهم بوجوه القران انتهى الرابعة اعلم انه اذا اختلف العلماء في حكم قراءة غير السبعة
قراءة وحجيتها الى ما اتفقوا عليه من ثم نبين التحقيق الذي ظهر لي فاقول قال العلامة في المنتهى ولا يجوز ان يقرا بالشاذ
وان اتصلت رواية لعدم تواترها واحب القراءات للقراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلا فانها

اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرا بهما صحت صلوته بلا خلاف
وقال لا يقرا الا بما نقل متواترا اي المصحف الذي يقرا به الناس اجمع ولا يعول على ما يوجد في مصحف ابن مسعود لان القران
ثبت بالتواتر ومصحف ابن مسعود لم يثبت متواترا ولو قرا به بطلت صلوته خلافا لبعض الجمهور لنا انه ما قرا بغير القران
فلا يكون مجزيا وقال في النهاية الاحكام لا يجوز ان يقرا بالشاذ ولا بالعشرة وان يقرا بالمتواتر من الايات فلا يقرا
بمصحف ابن مسعود وان اتفق اعني اتصلت به الرواية اولا لان الاحاد ليس بقران والمعوذتان من القران يجوز ان يقرا بهما
ولا اعتبار بانكار ابن مسعود لا شبهة للواحد عليه بان النبي ص كان يعوذ بهما الحسن والحسين ع اذ لا منافاة فان القران
صالح للتعويذ لشرفه وبركته وصح ان الصادق ع قرا في المغرب فقرا بهما وقال اجزت المعوذتين في المكتوبة وقال في التذكرة يجب
ان يقرا بالمتواتر فلو قرا بمصحف ابن مسعود بطلت صلوته ثم قال يجوز ان يقرا باي قراءة شاء من القراءات السبع ولا
يجوز ان يقرا بغيرها وان اتصلت روايته وقال الشهيد في الذكرى يجوز القراءة بالمتواتر ولا يجوز بالشواذ ومنع بعض
الاصحاب من قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف وهي كمال العشر والاصح جوازها لثبوت تواترها كتواتر قراءة السبعة
وقال في الدروس يجوز القراءة بالسبع والعشر لا الشواذ ومنع بعض الاصحاب العشر وقال في الالفية ولو قرا بالشواذ بطلت
صلوته وفسر الشهيد الثاني والكفاية الشيخ الشواذ بما عدا العشرة وغير المتواتر وظاهرهما المقصد الاول من الالفية
وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد وقد اتفقوا على تواتر السبع وفي الثلث الاخر التي بها تكمل العشر وهي قراءة ابي
جعفر ويعقوب وخلف تردد ثم مال الى الاختلاف في تواترها وقد شهد الشهيد في الذكرى بثبوت تواترها ولا يقصر عن ثبوت
الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها واما عداها فشاذ كقراءة ابن محيصن وابن مسعود فلو قرا بشيء من ذلك عمدا بطلت
صلوته وقال في الجعفرية ويجوز ان يقرا بكمال العشر ايضا على قول قوي وقال الشهيد الثاني في الحق لا تجوز القراءة بالشواذ
وان كانت جائزة في العربية والمراد بالشاذ ما زاد على قراءة العشرة المذكورة كقراءة ابن مسعود وابن محيصن وقد اجمع العلماء
على تواتر السبعة واختلفوا في تمام العشرة وهي قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف والمشهور بين المتاخرين تواترها وفي
ممن شهد به الشهيد ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد
كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله وقال في المقاصد
العلية في تواتر تمام العشرة باضافة ابي جعفر ويعقوب وخلف خلاف اجوده ثبوته وقد شهد الشهيد في الذكرى بتواترها وهو
لا يقصر عن نقل الاجماع بخبر الواحد وقال ابن جمهور في شرح الالفية وهل يجوز القراءة بتمام العشرة خلاف فقيل بالمنع
مطلقا في الصلوة وغيرها بعدم تواترها فهي من الشواذ وقيل بالجواز مطلقا لادعاء التواتر فيها كالسبعة وقيل بالمنع
في الصلوة بالجواز في غيرها احتياطا للصلوة وهو قريب الى الصواب واما القراءة بغير العشرة فغير جائز مطلقا لانها احاد
ليست بقران وان اتصلت روايته وما ليس بقران لا يصح اداء خاتمة القران وقال السبط الشهيد الثاني في ك وحكى في كري عن

بعض الاصحاب انه منع من قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف وهي كمال العشر ثم رجح الجواز لثبوت تواترها كتواتر السبع قال المحقق
الشيخ علي بعد نقل ذلك وهذا لا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها وهو غير بعيد لان الشهيد رجع عن
اعتبار التواتر وقال الفاضل الشيخ جواد على ما يحكى يجوز القراءة بتمام العشر باضافة ابي جعفر ويعقوب وخلف الى السبعة
على الاقوى وفاقا للمحقق واكثر المتاخرين حتى ان الشهيد في الذكرى شهد بتواترها وهو لا يقصر عن نقل الاجماع بخبر الواحد
كذا قال المحقق وفيه نظر اذ ثبوت التواتر بخبر العدل بعيد لاشتراط العلم فيه وبالجملة الظن وجوب العلم بكونه
ما يقرء قرانا واما الذين يقولون لا يجوز القراءة به فالاحوط الاقتصار على السبع وعدم التجاوز عنها كما هو منقول عن
بعض الاصحاب وما زاد على العشرة من الشواذ كقراءة ابن مسعود وابن محيصن فلا ينبغي التامل في عدم جواز القراءة بها
الموافقة للرسم وقال الشيخ البهائي ... القران متواترا ... على نقله فلا عمل بالشواذ وقيل هي كالاخبار
الاحاد وقال العلامة المجلسي في البحار على ما حكي المشهور بين الاصحاب عدم جواز قراءة الشواذ في الصلاة بل في غيرها ايضا ولا
خلاف في جواز قراءة الى السبع شاذا واختلفوا في بقية العشرة ورجح في الذكرى جوازها لثبوت تواترها كالسبع والاحوط
الاقتصار على السبع وقال المقدس الاردبيلي لا خلاف في السبعة وكذا في الزيادة على العشرة واما الثلاثة
التي بينهما فالظاهر عدم الاكتفاء للعلم بوجوب قراءة ما علم كونها قرانا وهي غير معلومة وما نقل انها متواترة غير ثابت
ولا يكفي شهادة مثل الشهيد لاشتراط تواتر القران الذي يجب ثبوته بالعلم ولا يكفي ثبوته بالظن بالخبر الواحد ونحوه
كما ثبت في الاصول فلا يقاس بقبول الاجماع بنقله لانه يقبل فيه قول العدل وكيف يقبل ذلك مع انه لو نقل عنه ذلك
لم يثبت فقال المحقق الثاني والشهيد الثاني انه يجزي ما وافق السبع الى العشرة لشهادة الشهيد بالتواتر وهو كاف في العدالة
والاخبار بثبوته كنقل الاجماع غير واضح نعم يمكن ان يجوز له ذلك اذا كان ثابتا عنده بطريق علمي وهو لا ينفع الغير من
بعض الاصول ان يجوز قراءة ما الذي معلوم كونه قرانا يقينا اقول لا كلام في الذي معلوم يقينا انه قران ومنع كونه
قرانا يقينا على ما في الواقع الظاهر منه وجوب العلم بما يقرأ قرانا انه قران فينبغي لمن يجزم انه يقرأ قرانا بحسب التواتر
فلا بد من العلم فيعلم هذا فالظاهر عدم جواز الاكتفاء بالسماع من عدل واحد مع عدم حصول العلم بالقرائن مثل تكرره في الالسن
بحيث يعلم واما بمجرد الملاوة فلا يبعد الاكتفاء بخبر العدل ايضا لان المنقول بالتواتر لا يحصل مع احتوائه كل كلمة
مع الاعراب والبناء وسائر الخصوصيات لا يعلم ما يوجد العدل العارف بذلك فاشتراط ذلك موجب لسرعة ذهاب
القران عن البين ولما ثبت تواتره فهو مامون من اختلاف الفسقة مع انه مضبوط في الكتب حتى انه معدود حرفا
وحركة حركة وكذا طريق الكتابة وغيرها مما يفيد الظن الغالب بل العلم بعدم الزيادة على ذلك والنقص فلا يبعد
غير اهله غير المعلوم والكتب المدونة لحصول ظن قريب من العلم بعدم التغيير على ان غفلة الشيخ في التلميذ حين القراءة عن خصوص
الالفاظ كثيرة ولهذا لا يوجد مصحف لا يكون فيه غلط الا نادرا مع انه قرئ فيه على المشايخ وقرائه القاري بل القرآن مع انا

ما يحصل

ما يحصل لمن يعرف خصوصيات ذلك بالحفظ بل يكتفي بمصحف صحيح قرئ فيه ما فيه نعم لا بد ان يكون موثوقا به وعارفا
في الجملة ليحصل الوثوق بقوله ومصحفه في الجملة وهذا هو مع ذلك ينبغي الاحتياط خصوصا اذا كان القراءة
وشبهه قال والدي العلامة دام ظله في شرح المفاتيح بعد قول المحدث الكاشاني يجب قراءتها اجمع عربية على الوجه المنقول
بالتواتر وهي في القران قراءة السبعة وفاقا لمن عدا من المتواتر والعشرة عند بعضهم كالمحقق الثاني والشهيد الثاني
على ما نقل استنادا الى شهادة الشهيد بالتواتر وانكره جمع كالمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وتلميذه المحقق السبزواري
معللا بان في ذلك رجوع عن اعتبار التواتر المعتبر فيها وفاقا وهو غير بعيد هذا الا ان اشتغال الذمة اليقيني
يستدعي البراءة اليقينية وحصولها بها مع الاختلاف في صحتها مع عدم دليل صالح عليها محل اشكال واما ما سوى العشرة
فظاهرهم الاطباق على عدم جواز متابعته وانه من الشواذ وقال الرازي في تفسيره الكبير اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة
قراءة القران بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد وبضم اللام من لله لان الدليل في جواز القراءة بها
لانها لو كانت من القران لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القران على ان في جواز
القراءة خارج الصلاة فوجب ان يستتبع في اشتهار الصلاة على اصل المنع وقال السيوطي في الاتقان اعلم ان القاضي جلال الدين
البلقيني قال القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد قراءات الثلاثة التي هي
تمام العشرة ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعمش ويحيى بن وثاب وابن جبير ونحوهم وهذا الكلام
فيه نظر يعرف مما سنذكره واحسن من تكلم في هذا النوع امام القراءة في زمانه شيخ شيوخنا ابو الخير ابن الجزري قال في اول
كتاب النشر كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة
الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القران ووجب على الناس قبولها سواء
كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق عليها
انها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة او عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق من السلف والخلف
صرح بذلك الداني ومكي والمهدوي وابو شامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن احد منهم خلافه قال ابو شامة في المرشد الوجيز
لا ينبغي ان يغتر بكل قراءة تعزى الى احد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وانها انزلت هكذا الا اذا دخلت في ذلك
الضابط وحينئذ لا ينفرد بنقلها مصنف عن غيره ولا يختص ذلك بنقلها عنهم بل ان نقلت عن غيرهم من القراء فذلك لا
يخرجها عن الصحة فان الاعتماد على استجماع تلك الاوصاف لا على من تنسب اليه فان القراءة المنسوبة الى كل قارئ من السبعة وغيرهم
منقسمة الى المجمع عليه والشاذ غير ان هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن النفس الى ما نقل عنهم فوق
ما ينقل عن غيرهم ثم قال ابن الجزري فقولنا في الضابط ولو بوجه نريد به وجها من وجوه النحو سواء كان افصح ام فصيحا
مجمعا عليه ام مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله اذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الائمة بالاسناد الصحيح اذ هو الاصل

الأعظم والركن الأقوم وكم من قراءة أنكرها بعض أهل اللغة أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم كإسكان بارئكم ويأمركم وخفض والأرحام ونصب ليجزي قوما والفصل بين المضافين في قتل أولادهم شركائهم وغير ذلك قال الداني والأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل وإذا ثبتت الرواية لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها قلت أخرج سعيد بن منصور في سننه عن زيد بن ثابت قال القراءة سنة متبعة قال البيهقي أراد اتباع من قبلنا في الحروف سنة متبعة لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة وإن كان غير ذلك سائغا في اللغة أو أظهر منها ثم قال ابن الجزري ونعني بموافقة أحد المصاحف ما كان ثابتا في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر قالوا اتخذ الله ولدا في البقرة بغير واو وبالزبر وبالكتاب بإثبات الباء فيهما فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي وكقراءة ابن كثير جنات تجري من تحتها الأنهار في آخر براءة بزيادة من فإنه ثابت في المصحف المكي ونحو ذلك فإن لم يكن في شيء من المصاحف العثمانية فشاذ لمخالفتها الرسم المجمع عليه وقولنا ولو احتمالا نعني به ما وافقه ولو تقديرا كملك يوم الدين فإنه كتب في الجميع بلا ألف فقراءة الحذف توافقه تحقيقا وقراءة الألف توافقه تقديرا لحذفها في الخط اختصارا كما كتب ملك الملك وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقا نحو تعلمون بالتاء والياء ويغفر لكم بالياء والنون ونحو ذلك مما يدل تجرده عن النقط والشكل في حذفه وإثباته على فضل عظيم للصحابة في علم الهجاء خاصة وفهم ثاقب في تحقيق كل علم وانظر كيف كتبوا الصراط بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الأصل لتكون قراءة السين وإن خالفت الرسم من وجه قد أتت على الأصل فيعتدلان وتكون قراءة الإشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات ذلك وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل ولذلك اختلف في بسطة الأعراف دون بسطة البقرة لكون حرف البقرة كتب بالسين والأعراف بالصاد على أن مخالف صريح الرسم في حرف مدغم أو مبدل أو ثابت أو محذوف أو نحو ذلك لا يعد مخالفا إذا ثبتت القراءة به ووردت مشهورة مستفاضة ولذا لم يعدوا إثبات ياء الزوائد وحذف ياء تسألني في الكهف وواو وأكون من الصالحين والظاء من بضنين ونحوه من مخالفة الرسم المردود فإن الخلاف في ذلك مغتفر إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد وتمشيه صحة القراءة وشهرتها وتلقيها بالقبول بخلاف زيادة كلمة ونقصانها وتقديمها وتأخيرها حتى ولو كانت حرفا واحدا من حروف المعاني فإن حكمه في حكم الكلمة لا يسوغ مخالفة الرسم فيه وهذا هو الحد الفاصل في حقيقة اتباع الرسم ومخالفته قال وقولنا وصح سندها نعني به أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله وهكذا حتى تنتهي وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم قال وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن ولم يكتف بصحة السند وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن قال وهذا مما لا يخفى ما فيه فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين

الأخيرين

الأخيرين من الرسم وغيره إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترا عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب قبوله وقطع بكونه قرآنا سواء وافق الرسم أم لا وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن السبعة وغيرهم قال وقد قال أبو شامة شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن السبع كلها متواترة أي كل فرد فرد مما روي عنهم قالوا والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب ونحن بهذا نقول ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت عليه الفرق من غير نكير له فلا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها قال الجعبري الشرط واحد وهو صحة النقل ويلزم الآخران فمن أحكم معرفة حال النقلة وأمعن في العربية وأتقن الرسم انحلت له هذه الشبهة وقال مكي ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام قسم يقرأ به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية وخط المصحف وقسم صح نقله عن الآحاد وصح في العربية وخالف لفظه الخط فيقبل ولا يقرأ به لأمرين مخالفته لما أجمع عليه وأنه لم يؤخذ بإجماع بل بخبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده ولبئس ما صنع إذا جحده وقسم نقله غير ثقة أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية فلا يقبل وإن وافق الخط قال ابن الجزري مثال الأول كثير كمالك وملك ويخدعون ويخادعون ومثال الثاني قراءة ابن مسعود وغيره والذكر والأنثى وقراءة ابن عباس وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا ونحو ذلك قال واختلف العلماء في القراءة بذلك والأكثر على المنع لأنها لم تتواتر وإن ثبتت بالنقل فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني ومثال ما نقله غير ثقة كثير مما في كتب الشواذ مما غالب إسناده ضعيف كالقراءة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي ومنها إنما يخشى الله من عباده العلماء برفع الله ونصب العلماء وقد كتب الدارقطني وجماعة بأن هذا الكتاب موضوع لا أصل له ومثال ما نقله ثقة ولا وجه له في العربية قليل لا يكاد يوجد وجعل بعضهم منه رواية خارجة عن نافع معائش بالهمز قال وبقي قسم رابع مردود أيضا وهو ما وافق العربية والرسم ولم ينقل البتة فهذا رده أحق ومنعه أشد ومرتكبه مرتكب لعظيم من الكبائر وقد ذكر جواز ذلك عن أبي بكر بن مقسم وعقد له بسبب ذلك مجلس وأجمعوا على منعه ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق الذي لا أصل يرجع إليه ولا ركن يعتمد في الأداء عليه قال أما ما له أصل كذلك فإنه مما يصار إلى قبول القياس عليه كقياس إدغام قال رجلان على قال رب ونحوه مما لا يخالف نصا ولا أصلا ولا يرد إجماعا مع أنه قليل جدا قلت أتقن الإمام ابن الجزري هذا الفصل جدا وقد تحرر لي منه أن القراءات أنواع الأول المتواتر وهو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه وغالب القراءات كذلك الثاني المشهور وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ ويقرأ به على ما ذكره ابن الجزري ويفهمه كلام أبي شامة السابق ومثاله ما اختلفت الطرق في نقله عن السبعة فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض وأمثلة ذلك كثيرة في فرش الحروف من كتب القراءات كالذي قبله ومن أشهر ما صنف في ذلك التيسير للداني وقصيدة الشاطبي

او العربية او لم يشتهر الاشتهار المذكور ولا يقرؤ به وقد عقد له الترمذي في جامعه والحاكم في مستدركه لذلك بابا اخرجا فيه شيئا كثيرا صحيح الاسناد من ذلك ما اخرجه الحاكم من طريق عاصم الجحدري عن ابي بكرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ متكئين على رفارف خضر وعباقري حسان الرابع الشاذ وهو ما لم يصح سنده وفيه كتب مؤلفة من ذلك قراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي ونصب اليوم واياك يعبد ببنائه للمفعول الخامس الموضوع كقراءة الخزاعي وظهر لي سادس يشبهه من انواع الحديث المدرج وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير كقراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام اخرجها سعيد بن منصور وقراءة ابن عباس ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج اخرجها البخاري وقراءة ابن الزبير ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما اصابهم قال عمرو فما ادري اكانت قراءته ام فسر اخرجه سعيد بن منصور واخرجه ابن الانباري وجزم بانه تفسير واخرج عن الحسن انه كان يقرأ وان منكم الا واردها الورود الدخول قال ابن الانباري الورود الدخول تفسير من الحسن لمعنى الورود وغلط فيه بعض الرواة فالحقه بالقرآن قال ابن الجزري في اخر كلامه وربما كانوا يدخلون التفسير في القراءة ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم قرآنا فهم آمنون من الالتباس وربما كان بعضهم يكتبه معه واما من يقول ان بعض الصحابة كان يجيز القراءة بالمعنى فقد كذب

تنبيهات الاول لا خلاف ان كل ما هو من القرآن يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واما في محله ووضعه وترتيبه فكذلك عند محققي اهل السنة للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله لان هذا المعجز العظيم الذي هو اصل الدين القويم والصراط المستقيم مما تتوفر الدواعي على نقل جمله وتفاصيله فما نقل آحادا ولم يتواتر يقطع بانه ليس من القرآن قطعا وذهب كثير من الاصوليين الى ان التواتر شرط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب اصله وليس بشرط في محله ووضعه وترتيبه بل يكثر فيها نقل الآحاد قيل وهو الذي يقتضيه صنع الشافعي في اثبات البسملة من كل سورة ورد هذا المذهب بان الدليل السابق يقتضي التواتر في الجميع ولانه لو لم يشترط لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر وثبوت كثير مما ليس بقرآن اما الاول فلانا لو لم نشترط التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن مثل فباي آلاء ربكما تكذبان واما الثاني فلانه اذا لم يتواتر بعض القرآن بحسب المحل جاز اثبات ذلك البعض في الموضع بنقل الآحاد وقال القاضي ابو بكر في الانتصار ذهب قوم من الفقهاء والمتكلمين الى اثبات قرآن حكما لا علما بخبر الآحاد دون الاستفاضة وكره ذلك اهل الحق وامتنعوا منه وقال قوم من المتكلمين انه يسوغ اعمال الرأي والاجتهاد في اثبات قراءة واوجه واحرف اذا كانت تلك الاوجه صوابا في العربية وان لم يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بها وابى ذلك اهل الحق وانكروه وخطئوا من قال به انتهى وقد بنى المالكية وغيرهم ممن قال بانكار البسملة قولهم على هذا الاصل وقرروه بانها لم تتواتر في اوائل السور وما لم يتواتر فليس بقرآن واجيب من قبلنا بمنع كونها لم تتواتر فرب متواتر عند قوم دون آخرين وفي وقت دون آخر ويكفي في تواترها اثباتها في مصاحف الصحابة فمن بعدهم بخط المصحف مع منعهم ان يكتب

في المصحف

في المصحف ما ليس منه كاسماء السور وآمين والاعشار فلو لم تكن قرآنا لما استجازوا اثباتها بخطه من غير تمييز لان ذلك يحمل على اعتقادها فيكونون مغررين بالمسلمين حاملين لهم على اعتقاد ما ليس بقرآن قرآنا وهذا مما لا يجوز اعتقاده في الصحابة فان قيل لعلها اثبتت للفصل بين السور اجيب بان هذا فيه تغرير ولا يجوز ارتكابه لمجرد الفصل ولو كانت له لكتبت بين براءة والانفال ثم قال ومن المشكل على هذا الاصل ما ذكره الامام فخر الدين قال نقل في بعض الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن وهو في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن فانكاره يوجب الكفر وان قلنا لم يكن حاصلا في ذلك الزمان فيلزم ان القرآن ليس بمتواتر في الاصل قال والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وكذا قال القاضي ابو بكر لم يصح عنه انها ليست بقرآن ولا حفظ عنه انما حكها واسقطها من مصحفه انكارا لكتابتها لا جحدا لكونها قرآنا لانه كانت السنة عنده ان لا يكتب في المصحف الا ما امر النبي صلى الله عليه وسلم باثباته فيه ولم يجده كتب ذلك ولا سمعه امر به وقال النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من جحد منها شيئا كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح وقال ابن حزم في المحلى هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة وقال ابن حجر في شرح البخاري قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك واخرج احمد وابن حبان عنه انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه واخرج عبد الله بن احمد في زيادات المسند والطبراني وابن مردويه من طريق الاعمش عن ابي اسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد النخعي قال كان عبد الله بن مسعود يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول انهما ليستا من كتاب الله واخرج الطبراني والبزار من وجه آخر عنه انه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول انما امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يتعوذ بهما وكان عبد الله لا يقرأ بهما اسانيدها صحيحة قال البزار لم يتابع ابن مسعود على ذلك احد من الصحابة وقد صح انه صلى الله عليه وسلم قرأ بهما في الصلاة قال ابن حجر فقول من قال انه كذب عليه مردود والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل قال وقد تأوله القاضي وغيره على انكار الكتابة كما سبق قال وهو تأويل حسن الا ان الرواية الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها ويقول انهما ليستا من كتاب الله قال ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتم التأويل المذكور قال لكن من تأمل سياق الطرق المذكورة استبعد هذا الجمع قال وقد اجاب ابن الصباغ بانه لم يستقر عنده القطع بذلك ثم حصل الاتفاق بعد ذلك وحاصله انهما كانتا متواترتين في عصره لكن لم يتواتر عنده انتهى وقال ابن قتيبة في مشكل القرآن ظن ابن مسعود ان المعوذتين ليستا من القرآن لانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يعوذ بهما الحسن والحسين فاقام على ظنه ولا نقول انه اصاب في ذلك واخطأ المهاجرون والانصار قال واما اسقاطه الفاتحة من مصحفه فليس لظنه انها ليست من القرآن معاذ الله ولكنه ذهب الى ان القرآن انما كتب وجمع بين اللوحين مخافة الشك والنسيان والزيادة والنقصان ورأى ان ذلك مأمون في سورة الحمد لقصرها ووجوب تعلمها على كل احد وقلت

فائدة في الفرق بين القرآن والقراءات

وإسقاط الفاتحة من مصحفه أخرجه أبو عبيد بسند صحيح. التنبيه الثاني قال الزركشي في البرهان القرآن والقراءات حقيقتان
متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد للبيان والإعجاز والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف
أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل مشهورة قال الزركشي والتحقيق أنها
متواترة عن الأئمة السبعة أما تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم ففيه نظر فإن إسنادهم بهذه القراءات السبعة موجود في كتب القراءات
وهي نقل الواحد عن الواحد قلت في ذلك نظر لما سيأتي واستثنى أبو شامة كما تقدم الألفاظ المختلف فيها
بين القراء واستثنى ابن الحاجب ما كان من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة وقال غيره الحق أن أصل المد والإمالة
متواتر ولكن التقدير غير متواتر للاختلاف في كيفيته كذا قال الزركشي قال وأما أنواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة
وقال ابن الجزري لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب إلى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول كالقاضي أبي بكر
وغيره وهو الصواب لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة أدائه لأن اللفظ لا يقوم إلا به ولا يصح إلا بوجوده
التنبيه الثالث قال أبو شامة ظن قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث وهو خلاف إجماع أهل
العلم قاطبة وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل فقال أبو العباس بن عمار لقد فعل مسبع هذه السبعة ما لا ينبغي
له وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه القراءات هي المذكورة في الخبر وليته إذ اقتصر نقص عن
السبعة أو زاد ليزيل الشبهة ووقع له أيضا في اقتصاره عن كل إمام على راويين أنه صار من سمع قراءة راو ثالث
غيرهما أبطلها وقد تكون هي أشهر وأصح وأظهر وربما بالغ من لا يفهم فخطأ أو كفر وقال أبو بكر بن العربي ليست هذه
السبعة متعينة للجواز حتى لا يجوز غيرها كقراءة أبي جعفر وشيبة والأعمش ونحوهم فإن هؤلاء مثلهم أو فوقهم وكذا قال
غير واحد منهم مكي وأبو العلاء الهمذاني وآخرون من أئمة القراء وقال أبو حيان ليس في كتاب ابن مجاهد ومن تبعه من
القراءات المشهورة إلا النزر اليسير فهذا أبو عمرو بن العلاء اشتهر عنه سبعة عشر راويا ثم ساق أسماءهم واقتصر في كتاب
ابن مجاهد على اليزيدي واشتهر عن اليزيدي عشرة أنفس فكيف يقتصر على السوسي والدوري وليس لهما مزية
على غيرهما لأن الجميع يشتركون في الضبط والإتقان والاشتراك في الأخذ قال ولا أعرف لهذا سببا إلا ما قضى من نقص العلم
وقال مكي من ظن أن قراءة هؤلاء القراء كنافع وعاصم هي الأحرف السبعة التي في الحديث فقد غلط غلطا عظيما قال
ويلزم من هذا أن ما خرج عن قراءة هؤلاء السبعة مما ثبت عن الأئمة غيرهم ووافق خط المصحف أن لا يكون قرآنا وهذا
غلط عظيم فإن الذين صنفوا القراءات من الأئمة المتقدمين كأبي عبيد القاسم بن سلام وأبي حاتم السجستاني وأبي جعفر
الطبري وإسماعيل القاضي قد ذكروا أضعاف هؤلاء وكان الناس على رأس المائتين بالبصرة على قراءة أبي عمرو ويعقوب
وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم وبالشام على قراءة ابن عامر وبمكة على قراءة ابن كثير وبالمدينة على قراءة نافع واستمروا
على ذلك فلما كان على رأس الثلاثمائة أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب قال والسبب في الاقتصار على السبعة

مع أن في أئمة القراء من هو أجل منهم قدرا ومثلهم أكثر من عددهم أن الرواة عن الأئمة كانوا كثيرا جدا فلما تقاصرت الهمم
اقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به فنظروا إلى من اشتهر بالثقة والأمانة وطول
العمر في ملازمة القراءة والاتفاق على الأخذ عنه فأفردوا من كل مصر إماما واحدا ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه
الأئمة غير هؤلاء من القراءات ولا القراءة به كقراءة يعقوب وأبي جعفر وشيبة وغيرهم قال وقد صنف ابن جبير المكي
قبل ابن مجاهد كتابا في القراءات فاقتصر على خمسة اختار من كل مصر إماما وإنما اقتصر على ذلك لأن المصاحف التي
أرسلها عثمان كانت خمسة إلى هذه الأمصار ويقال إنه وجه بسبعة هذه الخمسة ومصحفا إلى اليمن ومصحفا إلى
البحرين لكن لما لم يسمع لهذين المصحفين خبر وأراد ابن مجاهد وغيره مراعاة عدد المصاحف استبدلوا من مصحف البحرين واليمن
قارئين كمل بهما العدد فصادف ذلك موافقة العدد الذي ورد الخبر بها فوقع ذلك لمن لا يعرف أصل المسألة ولم
تكن له فطنة فظن أن المراد بالأحرف السبعة القراءات السبع والأصل المعتمد عليه صحة السند في السماع واستقامة الوجه في العربية
وموافقة الرسم وأصح القراءات سندا نافع وعاصم وأفصحها أبو عمرو والكسائي انتهى وقال القراب في الشافي التمسك بقول
سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنة وإنما هو من جمع بعض المتأخرين فانتشر وأوهم أنه لا تجوز الزيادة على ذلك
وذلك لم يقل به أحد وقال الكواشي كل ما صح سنده واستقام وجهه في العربية ووافق خط المصحف الإمام فهو من السبعة
المنصوصة ومتى فقد شرط من الثلاثة فهو الشاذ وقد اشتد إنكار أئمة هذا الشأن على من ظن انحصار القراءات
المشهورة في مثل ما في التيسير والشاطبية وآخر من صرح بذلك الشيخ تقي الدين السبكي فقال في شرح المنهاج قال الأصحاب
تجوز القراءة في الصلاة وغيرها بالقراءات السبع ولا تجوز بالشاذة وظاهر هذا يوهم أن غير السبع المشهورة من الشواذ
وقد نقل البغوي الاتفاق على القراءة بقراءة يعقوب وأبي جعفر مع السبع المشهورة وهذا القول هو الصواب قال واعلم
الخارج عن السبع المشهورة على قسمين منه ما يخالف رسم المصحف فهذا لا شك أنه لا تجوز قراءته لا في الصلاة
ولا غيرها ومنه ما لا يخالف رسم المصحف ولم تشتهر القراءة به وإنما ورد من طريق غريب لا يعول عليها وهذا يظهر
المنع من القراءة به أيضا ومنه ما اشتهر عند أئمة هذا الشأن القراءة به قديما وحديثا فهذا لا وجه للمنع منه ومن ذلك قراءة
يعقوب وغيره قال والبغوي أولى من يعتمد عليه في ذلك فإنه مقرئ فقيه جامع للعلوم قال وهكذا التفصيل في شواذ
السبعة فإن عنهم شيئا كثيرا شاذا انتهى وقال ولده في منع الموانع إنما قلنا في جمع الجوامع والسبع متواترة ثم قلنا في
الشاذ والصحيح أنه ما وراء العشرة ولم نقل والعشر متواترة لأن السبع لم يختلف في تواترها فذكرنا أولا موضع الإجماع
ثم عطفنا عليه موضع الخلاف قال على أن القول بأن القراءات الثلاث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين
وهي لا تخالف رسم المصحف قال وقد سمعت أبي يشدد النكير على بعض القضاة وقد بلغه أنه منع من القراءة بها واستأذنه بعض
أصحابنا مرة في إقراء السبع فقال أذنت لك أن تقرأ العشر انتهى وقال في جواب سؤال سأله ابن الجزري القراءات السبع التي اقتصر

عليها الشاطبي والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر ويعقوب وخلف متواترة معلومة من الدين بالضرورة وكل حرف انفرد به واحد
من العشرة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل **التنبيه الثاني** باختلاف القراءات
يظهر الاختلاف في الأحكام ولهذا بنى الفقهاء نقض وضوء الملموس وعدمه على اختلاف القراءة في لمستم ولامستم وجواز وطء
الحائض عند الانقطاع قبل الغسل وعدمه على الاختلاف في يطهرن وقد حكوا خلافا غريبا في الآية إذا قرئت بقراءتين
حكاه أبو الليث السمرقندي في كتاب البستان قولين أحدهما أن الله تعالى قال بهما جميعا والثاني أن الله تعالى قال بقراءة واحدة إلا أنه
أذن أن يقرأ بقراءتين ثم اختار توسطا وهو أنه إن كان لكل قراءة تفسير يغاير الآخر فقد قال بهما جميعا وتصير القراءتان
بمنزلة آيتين مثل حتى يطهرن وإن كان تفسيرهما واحدا كالبيوت والبيوت فإنما قال بإحداهما وأجاز القراءة بهما لكل قبيلة
على ما تعود لسانهم قال فإن قيل إذا قلتم إنه قال بإحداهما فأي القراءتين هي قلنا التي بلغة قريش انتهى وقال بعض المتأخرين
لاختلاف القراءات وتنوعها فوائد منها التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة ومنها إظهار فضلها وشرفها على سائر
الأمم إذ لم ينزل كتاب غيرهم إلا على وجه واحد ومنها إعظام أجرها من حيث إنهم يفرغون جهدهم في تحقيق ذلك وضبط
لفظة لفظة حتى مقادير المدات وتفاوت الإمالات ثم في تتبع معاني ذلك واستنباط الحكم من دلالة كل لفظ وإمعانهم الكشف عن
التوجيه والتعليل والترجيح ومنها إظهار سر الله في كتابه وصيانته له عن التبديل والاختلاف مع كونه على هذه الأوجه الكثيرة
ومنها المبالغة في إعجازه بإيجازه إذ تنوع القراءات بمنزلة الآيات ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدة لم يخف ما كان
فيه من التطويل ولهذا كان قوله وأرجلكم منزلا لغسل الرجل والمسح على الخف واللفظ واحد لكن باختلاف إعرابه ومنها
أن بعض القراءات يبين ما لعله يجمل في القراءة الأخرى فقراءة يطهرن بالتشديد مبينة لمعنى قراءة التخفيف وقراءة فامضوا
إلى ذكر الله تبين أن المراد بقوله فاسعوا الذهاب لا المشي السريع قال أبو عبيد في فضائل القرآن المقصد من القراءة الشاذة
تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها كقراءة عائشة وحفصة والصلاة الوسطى صلاة العصر وقراءة ابن مسعود
فاقطعوا أيمانهما وقراءة جابر فإن الله من بعد إكراههن لهن غفور رحيم قال فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة
للقرآن وقد كان يروى مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن فكيف إذا روي عن كبار الصحابة ثم صار في نفس القراءة
فهو أكثر من التفسير وأقوى فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل انتهى وقد اعتنيت في كتابي أسرار التنزيل
ببيان كل قراءة أفادت معنى زائدا على القراءة المشهورة **التنبيه الثالث** اختلف في العمل بالقراءة الشاذة فنقل إمام الحرمين
في البرهان عن ظاهر مذهب الشافعي أنه لا يجوز وتبعه أبو نصر القشيري وجزم به ابن الحاجب لأنه نقله على أنه قرآن ولم
يثبت وذكر القاضيان أبو الطيب والحسين والروياني والرافعي العمل بها تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد وصححه ابن السبكي
في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج الأصحاب على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود وعليه أبو حنيفة أيضا واحتج
على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة متتابعات ولم يحتج بها أصحابنا لثبوت نسخها **التنبيه الرابع** من المهم

فيه اشارة الى ان اختلاف القراءات لا يوجب الاختلاف في الاحكام

فيه اشارة الى معرفة توجيه القراءات وفائدتها

معرفة توجيه القراءات وقد اعتنى به الأئمة وأفردوا فيه كتبا منها الحجة لأبي علي الفارسي والكشف لمكي والهداية للمهدوي
والمحتسب في توجيه الشواذ لابن جني قال الكواشي وفائدته أن يكون دليلا على حسب المدلول عليه أو مرجحا إلا أنه ينبغي التنبيه
على شيء وهو أنه قد يرجح إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحا يكاد يسقطها وهذا غير مرضي لأن كلا منهما متواترة وقد حكى أبو
عمر الزاهد في كتاب اليواقيت عن ثعلب أنه قال إذا اختلف الإعراب في القراءة لم أفضل إعرابا على إعراب فإذا خرجت إلى
كلام الناس فضلت الأقوى وقال أبو جعفر النحاس السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان ألا يقال إحداهما أجود
لأنهما جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم فيأثم من قال ذلك وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا وقال أبو شامة أكثر المصنفون
من الترجيح بين قراءة مالك وملك حتى إن بعضهم يبالغ إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى وليس هذا بمحمود بعد ثبوت
القراءتين انتهى قال بعضهم توجيه القراءة الشاذة أقوى في الصناعة من توجيه المشهورة انتهى كلام السيوطي في الإتقان وقال
الإسنوي في الأحكام اتفقوا على أن ما نقل إلينا من القرآن نقلا متواترا من العرضة الأخيرة حجة واختلفوا فيما نقل إلينا
من آحاد كمصحف ابن مسعود وغيره أنه هل يكون حجة أم لا فنفاه الشافعي وأثبته أبو حنيفة وبنى عليه وجوب التتابع
في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله فصيام ثلاثة أيام متتابعات والمختار إنما هو مذهب الشافعي ويحتج أن
النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا بإلقاء ما أنزل الله عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ولا يتصور عليهم التوافق
على عدم نقل ما سمعوه منه فالراوي له إذا كان واحدا إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ وإن لم يذكره على أنه قرآن فقد
تردد بين أن يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وبين أن يكون ذلك مذهبا له فلا يكون حجة وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
هذا امتنع من وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قوليه فإن قيل قولكم إن النبي كان يجب عليه إلقاء القرآن إلى من تقوم الحجة القاطعة
بقولهم لا نسلم ذلك وكيف يمكن دعواه مع أن حفاظ القرآن في زمانه لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم وأن جمعه إنما كان بطريق
تلقي آحاده من الآحاد ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة ولو كان قد ألقاه إلى جماعة تقوم الحجة بقولهم لما كان كذلك
ولهذا اختلفوا في البسملة أنها من القرآن فأنكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن سلمنا وجوب ذلك على
النبي وأنه سمعه منه من تقوم الحجة بقولهم ولكن إنما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ بالنسبة ولا يمتنع ذلك
على بعضهم وإذا كان ابن مسعود من جملتهم وقد روى ما رواه فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت وغاية ذلك
جواز استدلاله بما أثبته في مصحفه على أنه من القرآن لأن الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه غايته أنه غير مجمع على العمل
به لعدم تواتره وإن امتنع كونه قرآنا أمكن أن يكون من القرآن وأمكن أن يكون لكونه خبرا عن النبي وأمكن أن يكون لكونه مذهبا
له كما ذكرتموه وهو حجة بتقدير كونه قرآنا وبتقدير كونه خبرا عن النبي وهما احتمالان وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبا
له وهو احتمال واحد ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا أنه ليس بقرآن وأنه
متردد بين كونه خبرا وبين كونه مذهبا له إلا أن احتمال كونه خبرا راجح لأن روايته له موهمة بالاحتجاج ولو كان مذهبا

لا يصرح بنفيه التلبيس من السمع المتفق كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة ام لا والجواب اما وجوب [illegible]
علامة نفي الحجة بقولهم فذلك مما لم يخالف فيه احد من المسلمين لان القرآن هو المعجزة الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وآله قطعا
ومع عدم بلوغه حد التواتر لا يشاهد خبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة اليه فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي صلى الله عليه وآله
ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن في زمن النبي عدد التواتر ان يكون الحفاظ الآحاد باتة كذلك واما التوقف في جميع
آيات القرآن على اخبار الآحاد فلم يكن في كونها قرآنا بل في تقديمها وتاخيرها بالنسبة الى غيرها او في طولها وقصرها
واما الخلاف في المصاحف فيما كان من الآحاد فليس من القرآن وما كان متواترا فهو منه واما الاختلاف في التسمية انما كان
في وضعها في اول كل سورة لا في كونها قرآنا واما انكار ابن مسعود فلم يكن [illegible] على النبي بل لاجرائهما
مجرى القرآن في حكم قولهم اذا رواه ابن مسعود لم يبق الكل على الخطأ قلنا وان كان [illegible] يكون من سكت
وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لو جوز نقله عليه وعنده ذلك فلو قلنا انما نقله ابن مسعود قرآن لزم ارتكاب
[illegible] من الصحابة الحرام بالسكوت ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يلزم منه ذلك الا بالنسبة الى الراوي واما بالنسبة
الى من عداه من الساكتين [illegible] ارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحدا اولى من ارتكاب الجماعة له وعلى هذا
قولهم [illegible] فيما نقله من غير معارض [illegible] تردد نقله بين الخبر والمذهب قولهم حمله على الخبر الراجح لانه
قولهم لو كان مذهبا لصرح به بنفيه التلبيس [illegible] اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي ليس بحجة وما
نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الحمل على المذهب [illegible] الاحتجاج به اولى من حمله على الخبر الذي صرح فيه بالخبرية مع انه
ليس بحجة بالاتفاق كيف [illegible] الاحتياط وبراءة الذمة من التتابع [illegible] مقابله فكان اولى وقال [illegible]
ما نقل احادا [illegible] القطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل [illegible] ثم قال العمل بالشاذ غير جائز [illegible] فصيام
ثلاثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة [illegible] ليس بقرآن ولا يصح العمل به [illegible] الجواز ان يكون
من [illegible] الخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به [illegible] قرآنا خطأ وقال العضد ما نقل احادا فليس بقرآن
مما يتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل
ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القرآن لم يعارض [illegible] تواتره وقطع
[illegible] بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]
كونه من القرآن [illegible] عدم كونه من القرآن وكلاهما مظنة التكفير فكان يقع تكفير من جانب عادة كمنكر احد
الاركان او معتقد [illegible] اما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم تكفير من الجانبين [illegible] الملازمة
وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوى فيه شبهة [illegible] الاشكال واما اذا قويت [illegible] كل
[illegible] الشبهة من الطرفين [illegible] التكفير [illegible] على قولنا العادة تقضي بتواتر تفاصيل [illegible] ذلك

ثم شرط

ثم شرط تواتره في [illegible] واما تواتره بحسب المحل الخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز سقوط كثير
من القرآن مما ثبت محله ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره في المحل وايضا يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر مثل
ويل يومئذ للمكذبين فباي آلاء ربكما تكذبان [illegible] تواتره في محل [illegible] جواز العدم لا يمنع
الوقوع والوقوع لا يوجب [illegible] فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر مع انه لو لم يتواتر كان جائزا الا انا نقول لو قطع
النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط [illegible] مما لا يتصور
انتفاء تواتره كالآيات لكنا نقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك وايضا فالدليل انما هو على وجوب تواتر تفاصيل
مثله مما يتوفر الدواعي على نقله وايضا فيلزم حينئذ ذلك المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من [illegible] في المصحف
آيات مكررة مما [illegible] او زيد فيها ثم قال لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مثل ما نقل
في مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد احتج به ابو حنيفة فاوجب التتابع لنا انه ليس بقرآن لعدم تواتره
ولا خبر [illegible] العمل به لانه لم ينقل خبرا [illegible] ولا عبرة بكلام [illegible] قالوا [illegible]
قرآنا او خبرا [illegible] فالحق [illegible] وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب
المنع لجواز ان يكون مذهبا [illegible] ثبت العمل بالخبر مطلقا [illegible] خطأ قطعا او لا [illegible]
ولا يفيد [illegible] خطأ قطعا اذ نقل قرآنا وليس بقرآن [illegible] والتحقيق عندي [illegible] ان ما عدا القراءات
السبع [illegible] كونه قرآنا متواترا [illegible] مما يفيد العلم فلا اشكال [illegible]
كونه قرآنا [illegible] دليل قطعي على كونه من القرآن [illegible] فلا اشكال [illegible] من القرآن [illegible]
الا [illegible] كالقراءات الثلاث التي ادعى الشهيد تواترها فانه عادل [illegible] ويفيد الظن كما اذا [illegible]
بالاجماع ولكن هذا على تقدير [illegible] الظن [illegible] الدليل القطعي
على حجية [illegible] دليل قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من اجماع ولا من
غيره واما جواز القراءة به فمشكل لان الظن هنا [illegible] بموضوع الحكم الشرعي [illegible] فلا يعتبر الا مع قيام
الدليل الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام [illegible] ادعى الشهيد تواتر القراءات الثلاث [illegible]
الاجماع المنقول [illegible] تواترها [illegible] حصول الظن [illegible] حكم
شرعي [illegible] الثاني [illegible] الظن منه بموضوع الحكم الشرعي [illegible] كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على
[illegible] واما ان لم [illegible] فلا يجوز الاستدلال [illegible] والقراءة
به الا مع قيام دليل عليه من الشرع [illegible] وكيف كان فالاحوط الاقتصار على
القراءات السبع [illegible] العلم بها [illegible] الحرج عظيم [illegible]

التكليف بالاجتهاد في المسائل الشرعية بالعمل بعد الفحص عن مرتبته كما لا يخفى وهو مستلزم للحرج ومع ذلك فلم يصرح احد بوجوبه
مع مسيس الحاجة اليه بل الظاهر البناء على خلافه وهذا اقرب وعليه فهل يجب الاجتهاد فيه في تحصيل الظن بالرجوع الى الكتب
المؤلفة في القرائة او يكفي فيه التقليد فيه اشكال والعمل بالاول اقرب فالمستفاد من السيرة عدم وجوب استقصاء البحث
والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها عامة المكلفين نعم يمكن ان يدعى جواز الاعتماد على المصاحف المتداولة المطلق
صحتها وعلى العمل الواحد وبالجملة ينبغي ان لا يتهاون في امر الدين ولكن لا تكليف بما فيه حرج عظيم على المكلف ابصر
بحاله والله العالم **وسيلة** اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول فهل هو حجة مطلقا ولو علم باعتبار الناقل خلاف ما ادعى
عليه الاجماع او اذا لم يعتبر الناقل له خلاف فلان فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان نقل الاجماع اما ان لا يسبقه مخالفة
الناقل ولا يلحقه او يسبقه او يلحقه او لا يعلم باحد الامرين مع العلم باصل المخالفة فههنا صور اربع الاولى ان
لا يسبقه ولا يلحقه خلاف كما اذا ادعى الاجماع على وجوب فعل وبقي على دعواه وهذا لا اشكال في حجيته على القول بحجية الثانية
ان يسبقه ذلك كما اذا افتى او اوجب فعل ثم ادعى الاجماع على خلافه والكلام هنا كما في السابقة كما لا يخفى الثالثة
ان يلحقه ذلك وهذا لا يبعد عدم حجيته لعدم حصول الظن منه عادة فلا يكون حجة اما الاول فوجدانى
ولا ينفع الريب فيه واما الثاني فلان الاجماع المنقول انما يكون حجة باعتبار افادته الظن وان الاصل في الظن عدم الحجية
واذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته لا من اجماع ولا من غيره واذا لم يقم دليل على حجيته وجب الحكم بعدم حجيته
وهو الذي لا يبقى كلام فان الحجية للاجماع المنقول فالحجية مطلقا ومن لم يقل بها كذلك فالتفصيل خرق للاجماع
لانا نقول الدعوى الاولى ممنوعة نعم قلت عبارة القائلين بالحجية مطلقة تعم جميع الافراد ولا دليل على ترجيح بعضها
على الاطلاق ومع هذا الا يجوز منع ذلك الدعوى قلت لو سلم الاطلاق فهو منزل على الفرد الغالب وهو الذي يفيد الظن
وبعد تسليم منع ذلك الدعوى ولا يبقى اطلاق مفهوم قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يقتضي حجية جميع افراد الاجماع
المنقول لانا نقول دلالة الاية الشريفة على حجية الاجماع المنقول ممنوعة مط ولو سلم الدلالة عليها فانما تسلم فيما اذا حصل
منه الظن للاسلم لا غاية لمفهوم الاطلاق وهو محمول على الغالب وهو كذلك يحصل الظن ثم هذا ويؤيد عدم
حجية الاجماع المنقول الذي لا يحصل منه الظن نحو ما دل على منع العمل بالقياس وذلك لان القياس مع افادته الظن
لم يكن حجة فيجب ان يكون ما لا يفيد الظن غير حجة بطريق اولى ولا يبقى ما ذكرته من عدم قيام الدليل على حجية الاجماع المنقول
المفروض انما يتجه فيما اذا كان مخالفة الناقل له بعد نقله بلا فصل او بفاصلة قليلة واما اذا نقله واطلعنا عليه
ثم خالف بعد مضي زمن كثير فلا اذ لا استصحاب يقتضي حجيته وذلك لانه قبل ظهور المخالفة كان حجة لاجماع الشرع
الحجية فيه فيستصحب لانا نقول التمسك بالاستصحاب انما يتجه اذا ثبت سابقا حكم شرعي من جهته كما اذا ثبت وجوب
فعل عليها من جهته ثم حصل المخالفة واما اذا لم يثبت كما اذا دل على وجوب فعل في الزمن المستقبل وحصل المخالفة قبل مجيء

زمانه

في حجية الاجماع المنقول اذا افتى ناقله بخلاف ما ادعى عليه الاجماع

زمانه فلا لانه لم يثبت حكم في زمن حتى لا يمكن دعوى استصحابه ودعوى عدم القائل بالفصل بين الصور فيثبت
غير مسلمة اللهم الا ان يدعى معنى كونه حجة صلاحيته لاثبات الاحكام الشرعية مطلقا ولو في الزمن المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب
كما يتمسك باستصحاب طهارة الماء الثابتة في الزمن الماضي ولا شك ان الثوب يتنجس لو فرض الطهارة صلاحيته للتطهير لا
التطهير بالفعل الرابعة ان يتحقق المخالفة من الناقل له ولا يعلم بالمتقدم والمتأخر وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها
عدم تأخر المخالفة وهو مشكوك فيه فيلزم الشك في اصل الحجية اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط اللهم الا
ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول المخالفة بعد دعوى الاجماع وفيه نظر فتأمل **وسيلة** اعلم انه يشترط في المعنى
المجازي امور الاول العلم بكون اللفظ الذي وضع بازائه وشرطية هذا مما لا ريب فيه وذلك لان اللفظ
لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا يتحقق هذا الا بعد ثبوت الموضوع له واللفظ بل المعلوم الجمل على خلاف
فيما ذكرنا الثاني وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وشرطيته لهذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لانه لو انتفت القرينة
على ارادة المعنى المجازي مع ارادته للزم الاغراء بالجهل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان اللفظ مع عدم
القرينة ظاهر في ارادة المعنى الحقيقي لا غير فارادة غيره مع عدم ما اغراء بالجهل وهو واضح والظاهر انه من المعلوم الجلي
لم يخالف فيه احد الثالث وجود العلاقة بين ما وضع له اللفظ وما يراد منه مجازا وشرطيته هذا ايضا مما لا ريب فيه
وذلك لان الاستعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح وغلط وما شانه ذلك فليس من اللغة لا يقال لو كان الاستهجان والقبح
دليلا على خروج الاستعمال عن اللغة لكان الكذب في استعمال الجملة من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ
الموضوعة للعورتين من غير اللغة وهو باطل لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكر ليس لنفس الاستعمال كما في المجاز بلا علاقة
بل لاجل قبح المعنى فتم سلمنا لكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة ولولاه لمنعنا عنه تمسكا باصالة خروج الاستعمال القبيح
عن اللغة والاصل محل البحث لا معارض له فيجب التمسك به وقال الباغنوي وان لم يكن بينهما علاقة فهو من المجاز بل
استعماله في المعنى المجازي اما وضع جديد او غير مفيد لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي
مناسبة له فاما ان يقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيدا للمعنى اذ
المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه
المقصود بمجرد الاستعمال من جهة قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة
في الدلالة ولا دخل فيها للاستعمال اللفظ انتهى والى هذا يجوز اهل اللغة استعمال اللفظ في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز
اللفظ ولا يعتبر ان يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة خبر ورد من اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرايني والرازي وعلماء
كلام الحجة فيه امور **الاول** ان الحكم بصحة استعمال الالفاظ في معنى كالحكم بصحة العبادة والمعاملة لان كلها توقيفية
الحكم بصحتها يتوقف على اذن الشرع فكذا الحكم بصحة الاستعمال يتوقف على اذن اهل اللغة وحينئذ فلا يجوز الحكم

في اعتبار شروط المجاز

في انه هل يشترط النقل في آحاد المجاز

بالعجمة كما في الاول او على ان لا استعمل الفساد او على هذا التعبير الحكم بصحة كل تجوز وان وجدت العلاقة لعدم ثبوت هذه
الكلية من اللغة فتنبه انه لو شرط نقل احاد المجاز لا يبقى الاشتراط خلاف الاصل لان الاحاد قد شاع على السنة القوم ان
الاصل عدمه ومرجعه الى ان اعتبار خصوصية بعض الافراد لو لم يتوقف على الدلالة والاصل عدمها الا انا نقول لا نم ان الاصل
عدم الاشتراط الا فيما اذا ثبت ما يقتضي نفيه على وجه العموم ولا مانع عنه كما في محل البحث فلا وعلى الاول ينزل كلام القوم
ومرجع ما قلنا الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة وهو واضح جدا الثاني انه لو اوجب الاشتهار في كل ما وقع التجوز
العلاقة ولم يشترط النقل من اهل اللغة لصح استعمال لفظ الفوارق على طويل والشبكة في الصيد والابن في الاب وبالعكس
لوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ المذكورة وتلك المعاني والتالي باطل جدا الثالث ان التجوز بدون النقل عن
اهل اللغة اختراع في اللغة ولا يجوز ان يراد مستعمل ما انه لم يخترع فلان الفرض انه لم يرد من اهل اللغة شيء يدل على
صحة تجوزه به لعلم يحيث منهم وهو الاختراع واما عدم جواز الاختراع في اللغة لمن اراده فهو واضح لانه انما جوز النقل
عن وضع استعماله بالاعتبار الخاص المكرر عنه المتضمن على حكمة الجواز وهي وجود العلاقة اذ به يحصل الاذن من اهل
اللغة بجواز التجوز فلا يكون اختراعا الثاني قولي هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز وفي الجميع نظر اما الاول فلما عرفته
بوجوه يدل على عدم اشتراطه لان وجوب الاستعمال كلما تحقق نوع العلاقة مع انه قد ادعي الاجماع على عدم الاشتراط
ويعضده ما قيل من انه مذهب الاكثر الا انه قد ادعى ان الاشتراط قول الاكثر فيحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا
نقول الظاهر خطأ هذه الدعوى اذ لم نجد من المتقدمين والمتأخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايني و[illegible]
ما حكي واما القائلون بعدم الاشتراط فجمع كثير منهم السيد المرتضى الذي يقتدى به والعلامة في بعض كتبه والسيد عميد الدين والمحقق
البهائي والحاجبي والعضدي والتفتازاني وبالجملة بعد دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفا
تفاصيل استعمالاتهم مجازا منفردة غير مسموعة من اهل اللغة مع عدم تخطئة كل واحد منهم على ذلك لم يشترطا عندهم
قالوا ولذلك لم يدونوا المجازات كما دونوا الحقائق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت
هذه القاعدة الكلية ولو منع حجية الاستقراء الموجب للقطع بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة فلا يعني ان نقال
ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور ولا يتمكن كون الدليل على ثبوت الكليات اللغوية هو الاستقراء
بل هو الاجماع عليها فانا من لاحظ الكتب النحوية ولم يتتبع يحصل له العلم به ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث لانا نقول
لا اطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس العامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس
الدليل عندهم الا الاستقراء على ان النحاة لم يسمعوا تلك الكليات من العرب وانما عرفوها بالاستقراء في كلامهم فكان دليل
الكل على اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو جار في محل البحث فيجب العمل به وبالجملة حصر وجه حجية الاستقراء
اذن العرب بالتجوز في كل ما فيه العلاقة [illegible] من اعتبار الاذن العام فيتعارض بانه يلزم ان لا يثبت وضع

نوعي

نوعي وهو باطل قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بذلك لما افتقر الى البحث والنظر في العلاقة والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان النقل اذا تحقق حصل الاستغناء عن العلاقة لكونه كافيا عن وجودها ودالا على كون
الاستعمال موافقا للغة وهو لا ينافي اما بطلان اللازم فلاطباق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار
العلامة الى هذا الوجه فانه قال لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وقد يناقش فيه اولا بالمنع من الملازمة
لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا اخر لصحة التجوز وكون شيء شرطا للشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء اخر شرطا له
بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل عن اللغة في احاد المجاز اذ مع تحقق الاول
يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفائه لا يحصل القطع بها فينبغي الحكم بعدمها اذ لا دليل عليها والاصل يقتضي
عدمها لا يقال لا فائدة في اشتراط التجوز بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل
هناك فائدة لم نعثر عليها او عثر عليها علماء العربية على انه قد يدعى ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليها
نعم الحقيقة حول الشرطين شرط الصحة نفس الاستعمال وهو النقل والاخر شرط لفائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي هي
الاصل وهو النظر في العلاقة فتم وثانيا بالمنع من بطلان التالي اذ ادعى وجوب النظر في العلاقة بالنسبة الى المستعمل
ودعوى الاجماع ممنوعة وقد اشار اليه بعض المحققين والمدعي وجوب النظر الى الواضعين وارباب اللغة
في العصر المتقدم فاسد فجوز ان يكون النقل للمتاخرين [illegible] اتفق بعض احاد ورد المجاز فعل توجيه النظر
في العلاقة اولا فان قلت انه فقد سلم عدم الملازمة فان قال لا افتقار لهم فقد عرفتم بعدم بطلان التالي
ثم [illegible] اعادة اللفظ باعتبار اعارة معناه الحاصل بمجرد قصد المبالغة فيه من غير توقف على النقل وتكون
كل ما يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم
والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته الاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه
المرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تقرضه
اسدا وتدعيه [illegible] فقال هذا الجنس انا ان انا ليس كما قالت [illegible] ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني
فلان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل كاصل الحقيقة وقد استدل بهذا الوجه العلامة ايضا
فانه قال بعدما قلنا عنه سابقا ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة انتهى ورده
في المحصول فقال والجواب ان هذه الاعارة ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض
المواضع دون بعض انتهى ومنها انه لو كان ذلك شرطا لللزم ان لا يكون الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية
وعربية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم ينصوا على جواز الاستعمال اذ لم يستعملوها واما
بطلان التالي فواضح وقد استدل بهذا الوجه العلامة ايضا فانه قال بعدما قلنا عنه والعلم بان الحقائق

السرعة في العرب لم يستعملها اللغويون في معانيها اصلا انتهى وفيه مناقشة لا تخفى ومنها انه لو كان لاشترط الانسان باب
والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط الاقتصار على مورد استعمال اهل اللغة ومعلوم
انها لم تعرف باشخاصها فلم يتحقق محل فيلزم ما ذكر واما بطلان التالي فواضح واما الثاني فلا نمنع من وجود العلاقة
ما بين الشجرة على ما حكي وانما لم يطلق الطويل على غير الانسان لانتفاء شرط الاستعمال وهو المشابهة في اخص
الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد انتهى ويرجح ما ذكرنا ان العلاقة المصححة للتجوز ليست مطلق
المشابهة والسببية والمسببية وغيرهما مما جعل الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالطبع المستقيم
وهو المرجع في تحقيق العلاقة فمن يدلنا وجود العلاقة لكن نقول حصل المانع من صحة الاستعمال فالعلاقة والامتناع
الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه وقال الاصفهاني على ما حكي المانع اما نص على المنع ولما حصر هذه المجاز ولما
عدم اكتفاء الوضع بهذه العلاقة انتهى واما الثالث فلا نمنع من كون التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراعا
اذ كانت العلاقة معتبر نوعها عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن منهم بجواز الاستعمال في كل ما
فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا والاذن الاجمالي كالاذن التفصيلي كما لا يخفى نعم اذا اكتفى بمطلق العلاقة وان لم
يعتبر نوعها يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فاذا الاقوى ما عليه الاكثر من عدم اشتراط ذلك وعن الامدي
التوقف في الاشتراط وعدمه وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان علاقة المجاز كثيرة تطلع من اسامها وهي كثيرة منها
اطلاق السبب على المسبب وهذا هو الحصر على ما حكي الاسباب اربعة القابل والصوري والفاعل والغاية مثال الاول قولنا
سال الوادي ومثال الثاني اطلاق لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر
بالسماء في قولنا نزل السماء ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب
عكس الاول كتسمية الضرب الشديد موتا واذا دار الامر بين هذا وما قبله فعلا كثير في البصائر وغيرهما ان ما قبله
لان السبب يدل على المسبب لانه لا يقتضي المسبب سببا ولما قاله الحلي وجود المسبب بدون السبب
لازم ولا عكس لجواز تخلف المسبب واوسط الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية علة للمعلول في
الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلولة في الخارج فوجدت العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على شبيهه
المشابهة فهو تكون في الصفة كالاسد للرجل الشجاع وقد يكون في الشكل كما في اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة
وهذا القسم يسمى بالاستعارة عند البيانيين وقال ومنهم من قال ان كل مجاز استعارة ومنها اطلاق الكل على الجزء كما
في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان يملك الف
راس من الغنم وهذا ارجح بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام الكل للجزء من غير عكس ومنها اطلاق
الشيء على ما يؤول اليه كما في اطلاق الخمر على ما يصير خمرا قبل الاول الذي لابد من القطع به كما في انك ميت وانهم ميتون

او الظن

قوله ان العلاقة الخ

او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال المصحح للتجوز كالحر للعبد ومنها اطلاق الشيء على ما كان عليه كما في قوله تعالى وآتوا اليتامى
اموالهم اي الذين كانوا يتامى ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الراوية الموضوعة للبعير على ظرف الماء
المحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على الموجود بتمامه كما اذا اطلق الانسان واريد منه شخص كزيد ومنها عكس هذا
كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسان المطلق ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول كما في خلق الله
اي مخلوقه ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر على اسم الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم الفاعل على المصدر كما في
قوله قم قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة ومنها اطلاق العام على
الخاص كاطلاق العلماء على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا وقيل هذا اولى من عكسه لان
الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس على حضاره ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى
ففي رحمة الله اي الجنة ومنها اطلاق الآلة على الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا ومنها اطلاق
المقيد على المطلق كما في قوله فلان احجل الوجه اي الانف ومنها اطلاق الملزوم على اللازم كاطلاق النطق على الدلالة
ومنها عكس ذلك كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى
من ماء دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم ومنها
كما في قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا
وجميع هذه الاقسام ذكرها بعض الافاضل والعلامة ذكر منها اثني عشر والبيضاوي والقفاعي او عن علماء العربية ان
علاقة المجاز تبلغ خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي انه يحصر انواعها في احد وثلاثين وقال الحاجبي كما عن الامدي
المناسبة فالاصل وجه الضبط ارتق ما بين بينهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا
لو ان الاول والاول وصفان بينهما تقدم وتاخر خلاف الغرض فان استعمل المتاخر في المتقدم فالاول وعليها
او بالعكس فالاول الايهام والثاني لا اتصال بينهما بالذات ولا فان امكن اجتماعهما فالاختيار منها
فلا علاقة قطعا وان كان لا ماهية محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة انتهى وقيل العلاقة امران
وهما الاتصال صورة ومعنى وقيل هي الاتصال لا غير الثاني اعلم انه حكي عن المحققين ان المجاز لا يستلزم الحقيقة
واستعمال اللفظ فيما وضع له يحرز التجوز وان لم يستعمل اللفظ فيما وضع له ولا يكون الاستعمال فيما
وضع له شرطا للتجوز وقد صرح بهذا العلامة في نهاية والسيد عميد الدين والشيخ البهائي وخالف في ذلك بعض الاصوليين
فقالوا ان المجاز يستلزم الحقيقة ولعله اراد ان الاستعمال فيما وضع له شرط للتجوز لا ان العلاقة شرط له ويمكن
الاستدلال عليه بالوجه الاول من الوجوه التي ذكرناها على المختار من اشتراط نقل احاد المجاز وربما استدل عليه
بان المجاز لو لم يستلزم الحقيقة لعري الوضع عن الفائدة والتالي باطل ولا يخفى ضعفه واما الحجة الاولين فوجوه الاول

قوله ان المجاز لا يستلزم الحقيقة

ان المجاز لحش الاستعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع السابق دون الاستعمال وقد يناقش
فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا للصحة لا جزءا من مفهومه فمن ثم كان لفظ [illegible] وضع لما وضع له
سائر الاعلام [illegible] باستعماله في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة [illegible] لكان استعماله في غيره خارجا عن
ما وضع له اللغة وقد يناقش فيه بان الكون لفظ عسى موضوعا [illegible] المتبادر منه الآن [illegible] نقل كما اشا
اليه بعض [illegible] اصالة عدم النقل [illegible] لكن يمنع [illegible] المفهوم [illegible] معنى مجازيا الجواز ان يكون معنى حقيقيا
لم [illegible] النقل ولا [illegible] بسبب [illegible] الغالب النقل بسبب التجوز وصيرورته بغلبة الاستعمال في
خلاف ما وضع له لا انا نقل لو كان مسبوقا بالتجوز لزم زيادة الحوادث والاصل عدمه [illegible] لكن نمنع مع عدم الاستعمال
فيما وضع له [illegible] كما اشار اليه بعض بان تلك الاصول [illegible] معارض بان الغالب [illegible] فتم الثالث
ان لفظ الرحمن موضوع لرقة القلب كما قاله بعض [illegible] العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة [illegible] يستعمل
في [illegible] وقد يناقش فيه [illegible] مما سبق بالمنع [illegible] رحمن اليمامة [illegible]
بالكفر وقول الشاعر سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا [illegible]
عرف اللغة [illegible] الرابع انه لو كان [illegible] المكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات
حقيقة لعدم استعمال [illegible] غير ما [illegible] في معانيها الاستعمال المتعارف والتالي باطل واجيب عنه بوجهين الاول انه [illegible]
الالتزام اذ الوضع لمعنى ملزوم للمجاز قطعا [illegible] بكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك الثاني
بان التجوز [illegible] في المفردات واستعمالها في معانيها الحقيقية متحقق فان كلا واحد من القيام والساق والشيب
واللمة [illegible] الموضوع له [illegible] قائلا بان [illegible] مجاز عن سواد [illegible] الليل والشيب
عن [illegible] وانكره [illegible] قائلا بان المراد [illegible] الحرب [illegible] يقوم على ساقه لا [illegible] مجاز
[illegible] من مفرداته ثم [illegible] المركبات موضوعة [illegible] وضعا نوعيا [illegible]
استعملت فيها الحقائق والا المجازات [illegible] وهذا غير [illegible] عبد القاهر ومن تبعه من المحققين [illegible]
ليس [illegible] من استعمال [illegible] غير ما وضع له [illegible] العقل [illegible]
مجاز عقلي تتمة [illegible] اعلم انه [illegible] واعلم انه [illegible] حقيقة عند اهل العرف فهو حقيقة
عرفية وما [illegible] بحقيقة [illegible] ولذلك فان اهل العرف [illegible] الاستعمال [illegible] حقيقة [illegible]
المستعمل فيه مع انتفائه [illegible] مع تحققه [illegible] ثبوت الحقيقة العرفية
بحكم العرف بالصحة [illegible] حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال [illegible] على اهل العرف
والملازم [illegible] صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطأ او مجاز عرفي وان كان الامر على العكس

حقيقة
بيان انه ليس كلما يصح الاطلاق عند اهل العرف حقيقة [illegible]

من ذلك

من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم [illegible] دون
للصادق والافراد ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا
لا يشترط في صدق اسم المكاري والجمال والملاح تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن
وارادته فانهم يطلقون عليه الاسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المشهورة بل
وان فارق المكان [illegible] الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معها في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام
في الالفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع الاشتغال بها وان لم يتكرر العمل الا مع
نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان مشتغلا ولهذا البحث فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع
الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق انتهى اقول ما ذكره قدس سره انما يتجه فيما اذا علم بان اهل العرف
يحكمون بخطأ انفسهم اذا انكشف لهم حقيقة الحال واما اذا شك في ذلك فالاصل لزوم الاخذ بما يحكمون به لان الخطاء
خلاف الظاهر ولولا هذا الاصل لما امكن الاعتماد على العرف حينئذ اذا خاطب الحكيم اهل العرف بالاسم الذي يعتقدون تحقق
مسماه في ضمن ما لا يتحقق فيه في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه بان
اهل العرف [illegible] ذلك والا لزم الاغراء بالجهل القبيح كما لا يخفى فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع لمعنى عندهم ولاخر
عنده ولم يعلموا [illegible] ولم يعلمهم [illegible] مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه فح اذا قال الشارع لزيد
مثلا [illegible] بالانسان وعلم [illegible] بعض الحيوانات الفلاني انسانا ولم يردعه عن الخطاء [illegible] خطابه لما يشمل ذلك
الحيوان وان لم يكن في الواقع [illegible] على جماعة من الفضلاء فاستحسنوه وسيلة اعلم انه توهم
جماعة من الاصحاب ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار كلها قطعية
[illegible] الصحة [illegible] لا يحتاج الاعتماد عليها الى معرفة حال رواتها [illegible] عليها وكان
طريقها [illegible] الكذب [illegible] جماعة من اجلاء الاصحاب كالكليني والصدوق وغيرهم
شهدوا بصحتها وهو توهم فاسد واختيار كاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار [illegible] لا يلزم منه
القطع بها لغيرهم وان كانوا اجلاء لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه لو ثبت التلازم عقلا لامتنع [illegible] الانفكاك
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التلازم العقلي معناه عدم امكان تصور انفكاك احد الامرين عن الاخر
كما لا يمكن تصور انفكاك الاربعة عن الزوجية والجسم عن الحيز واما بطلان التالي فواضح اذ يجوز تصور حصول العلم لجماعة بصحة الاخبار
[illegible] مع عدم حصوله لغيره ممن اطلع على علم الاولين واما الثاني فلانه لو كان التلازم بينهما عادة لما وقع
خلافه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التلازم العادي معناه عدم تحقق احد الامرين منفكا عن الاخر
في الخارج وان جاز تصوره عقلا كما يجوز ان يتصور صيرورة الجبل ذهبا ولكنه لم يقع واما بطلان التالي فلانه قد

بيان انه ليس كلما يصح الاطلاق [illegible] حقيقة عنده [illegible]

كم حصل القطع بكثير من المطالب الجماعة من الاجلاء والاساطين مع عدم حصوله للباقين العالمين بقطع اولئك وانما
يطالبونهم بدليله ولم يسلبوا عنهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت العقلاء واستمرت عليه طريقتهم والوجه
الخصم يدعي الملازمة لا يزعم مناهم بوجه القول بحجية الاجماع المنقول اذا انقله جماعة من الاعيان وبلزوم العمل بقولهم
اذا كانوا قاطعين بما افتوا به لانه بلا ترديد بل لانا نقول المعلوم من طريقتهم المعروف من مقالاتهم خلاف ذلك كيف
نقف شدد والانكار على من يدعي الاجماع ويثبت الاحكام الشرعية بغير الروايات وما هذا الا تناقض محض ومغالطة
ظاهرة وبالجملة ان كان قطع الغير سببا لحصول القطع للشخص فلا يكون سببا والا فلا ولا يغني عنه ان يحصل العلم
وان لم يعلم بسببه تفصيلا كما قد يحصل القطع بخبر الثقة وباتفاق الفتاوى وبغير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم
به والمفروض هنا اذ قد حصل العلم الناشي عن علمنا بقطع الجماعة بصحة الاخبار وان لم يعلم بسببه لتلازم العقل الى العادي
او الا فاضة الربانية والالهام فهو علم عادي يجوز معه تجويز النقيض عقلا وقد صرح بارادة هذا المعنى من العلم في هذا المقام
جلة ممن يدعي قطعية الاخبار منهم الشيخ شهاب الدين فانه قال اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم
الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما تسكن اليه النفس
العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وبغير الثقة اذا علم من حاله
انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه ثم قال ولهذا ضابط يلحظ بالمرادفة على ما يحصل به التصديق والجزم وبمراتبه
متفاوتة فربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب بالظن الغالب عند اخرين بحسب القرائن والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع
في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة
واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه
ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كالاواني في العلم بحضوره ويد الكاغد عند الجلسة تجويز موته فجأة
ومن تتبع كلام العرب وموارد لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاق لفظه على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة وانه
لا يقطع المراد به بالتشكيك والتخصيص باليقين فقط اصطلاح لاهل المنطق دون اهل اللغة لبناء اللغة على الظواهر
دون التدقيق فقد تحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبر
المتكلمون في قواعدهم ثم قال بعد ذلك على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا
التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهو هو العلم الشرعي فان شئت سميته علما وان شئت سميته ظنا ولا مشاحة
في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان
على انه يجب العلم باليقين ان امكن والاكتفاء بما يحصل به الاطمينان فالجزم عادة ويكون هو المسمى هنا علما تعيينا بان
يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما هو يسمى الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تتفاوت

وهو اليقين وما يسمى ظنا وذلك خارج عما نحن فيه انتهى لانا نقول هذا من اوضح الخلط فكم يتفق مثل هذا في مقامات
والمشاجرات الكثر لو بنينا الامر على تصويب من يدعي العلم بمجرد دعواه لا نسد باب الشريعة ولزم افحام الانبياء اذ غاية ما يحصل
منهم المعجزة والقاء البراهين القطعية وعلى البناء المذكور يجوز للخصم ان يقول اني عالم بالخلاف وان الحق على ما ابينه
والتحقيق ان يقال ان دعوى العلم اذا انعقدت من شخص فلا يسمع منه ولا يعول فيها على دليل اصلا فان كان عالما فيقضي
بفسادها فلا يقبل منه ويكذب بل قد يحكم بجنونه وان جوزنا له الاعتماد بعض ما فيه ولذا ترى ان العقلاء يحكمون بفساد
عقل من يدعي العلم بسقوط السقف الصحيح المحكم وبتكذيب من يدعي حصول العلم من خبر الكذابين بمجرد اخبار الغرابين او من
ولا يحكون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد وقيام عمرو وسقوط السقف الغير المعلوم صحته المحتمل خرابه بحسب العادة او
بل عادة عامة الناس في جميع الدعاوي العلمية بل عادة اهل الخبرة التي ينتسب اليها المدعي ويدعي العلم في مسائلها
ادعى العلم في مسئلة نحوية استكشف صدق دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا من ادعى العلم ولم يطابق بالدليل الزم
بكونه وان نابلوا في دعواه لم يحكموا بكونه ولا يعتبر فيه عدم تكذيب العالي الى العدم انه موحول لتسلمت الخبرة تلك
له العلم بما هو الحق في تلك المسئلة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى العلم في مسئلة فقهية واسند الفتوى فقيه شاذ
نادر بكونه من الفقهاء في دعواه واما اذا عرض على العوام فلا يكذبونه بل قد يحصل لهم الجزم او الطمانينة النفس بصوابه
في اكثر اهل التقليد فانهم جازمون بصحة فتوى مجتهدهم بما يزيد على جزم المقلد الذي ادعى وجميع العوام الذين كتب
الحديث في الفتوى فانهم بمجرد الخبر يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعول عليه والمعتبر عند العقلاء لان العلم هو الذي
لا يزول بادنى التفاوت وتامل واحتمال ولا يجوز تعرض وقوع خلافه ما دام هو العالم ولو لا يصح ان يقود جزما هذا
عند الاكثر لكن اذا اخبر الثقة بانه لا كان يرتفع لان هذا منه تجويز الخلاف فيفقد ظهور انه مجرد الاطمينان وسكون
النفس الى الاخبار فقد يحصل من المسامحة وعدم التدبر والتفاوت لانه لو كان على المسامح في الكفاية وبتقليد بانهم
كلما قولوا لنا الوجوب البانا الا ابد ولا تجنى الا تمة من عن العامة في اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول
الاطمينان وسكون النفس لهم فيما يعتقدونه ويعملون لانه لو كان على الجانب المقلد في جميع المسائل الفقهية بل الاعتبارات العقلية
لانه قد يحصل الاطمينان لهم بمثل ما يحصل بمجرد الرجوع الى الكتب الظاهرة في الحديث والفقه ونحو هذا غنى عن البيان اذ فيه
هي الشريعة انتفاوا فانه في البقية ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة الاعتماد على هذا انهم يحصل لهم الجزم على الظن
الذي يدعي الخصم حصة العلم به جميعه لكن لا يجوز جعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لان ما اعتمد واعليه لم يثبت انه
وانما الظاهر من طريقتهم العمل بالظن في الجملة فالمعتبر من العلم الذي لا يطالب بحجيته هو الجزم الذي لا يزول بادنى تشكيك وهو
لا يحصل من خبر الثقة بمجرده مع القرينة والانصاف اكثر الا فيما ينتسب للعموم افادته العلم نعم يحصل الاطمينان الظني وهو
الذي يجوز معه الخلاف دون الاطمينان العلمي الذي لا يجوز معه الخلاف ولو كان عاديا الا انه كيف يدعي ان العلم لا يجوز معهم

تجويز الخلاف في الحال الثاني فقد صرحوا بانه يجتمع فيه النقيضين بجعله وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي لانا نقول تجويز النقيض
ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو متحقق في العلم العادي دون العقلي وهو وجه الفرق بينهما وان كان باعتبار الوقوع الخارجي
فلا يتحقق في العلم العادي ومما ذكرنا اندفع دعوى ان العلم بصحة الاخبار معارض بوجوه **الاول** عدم اعتبار اكثر العلماء بتنصيصهم و
النقاد الثلاثة لو كان ما ذكروه مسلكا صحيحا في تصحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به واستغنوا به عن التصنيف في
الرجال واكتفوا عن الكلام على اسنادها بالتصحيح والحسن وغيرهما وبطلان التالي واضح لمن راجع كتبهم وطريقة اكثر
اهل العلم ان لم يكن في نفسها حجة دافعة للتنصيص المذكور فلا اقل من كونها معارضة له ومع هذا كيف يجوز دعوى
العلم بجزم التنصيص المزبور بلا ريب لعل الوجه في التصنيف في الرجال والكلام على اسانيد الاخبار لم لا يقل بعضهم لانا نقول هذا
تشكيك لا يلتفت اليه لان المعلوم ان السبب في ذلك عدم ثبوت صحتها من تنصيص الجماعة **الثاني** انه قد ثبت بالاخبار وشهادة
العلماء بالاخبار وجود الكذب في الاخبار واختلاط الثقة بالضعيف واعترف به المحقق ومن التتبع عادة بل المحال قطعا
التمييز بينهما على وجه لا يحصل الخطأ والزلة سواء كان المميز ارباب الاصول الاربعمائة او مصنفوا الكتب الاربعة وحينئذ يكون
الباطل بعينه مشخصا ومعينا في الاحتمال في الجميع والتخصيص غالبا لا يكون الا بمعرفة صفات الراوي **الثالث** ان حصول
القطع بصحة اخبار الكتب الاربعة باسرها بعيد عادة لان القطع غالبا لا يحصل الا بالتواتر والاتفاق بالقرائن وتحقق
كلا منهما في تلك الاخبار خلاف العادة اما الاول فلان من شروط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم عدمه
عادة في جميع تلك الاخبار خصوصا اذا كان هنا [illegible] وتغييره واما الثاني فواضح **الرابع** انه قد يكون لبعض رواة بعض رواياتها
[illegible] منع من الاطمئنان باخبار الثقة بانه صحيح لكونه من الكذابين المشهورين والكذب [illegible] واعتماده على الضعفاء
المراسيل ونحو ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انك اذا علمت ان رجلا كذوبا في الغاية ثم اخبرك ثقة بان
الخبر الفلاني من هذا الكذاب صحيح لم تحسن منه تصحيحه بل حملته على الخطأ وبالجملة دعوى قطعية ما في الكتب الاربعة
مما لا يخفى فساده انهم يمكن ان يدعى ان الاصل فيما تضمنه كتاب الكافي من الاحاديث الصحة ووجوب العمل [illegible] لو كان
الصحيح بالاصطلاح الذي بين الاصوليين ومعه ايضا يرتفع الحاجة الى معرفة رجال السند لاخبار الكافي وذلك لان [illegible]
اخبر وشهد بان كلها صحيح فيجب قبوله اما المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب المزبور اما بعد فقد فهمت يا اخي ما
شكوت الى [illegible] وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الروايات فيها وانك تعلم
ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها
تحب ان يكون كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين
به بالاثار الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه [illegible] وقلت لو كان
ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم الى ان قال

وقد يسر الله

وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء
النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه دهرنا
هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا واما المقدمة الثانية فلانه خبر عادل في الامر في الصحة والحجية اما الاول فلان
وثاقة الكليني وجلالة قدره مما لا ينبغي الريب فيه قال الشيخ محمد بن يعقوب جليل القدر عالم بالاخبار وقال النجاشي
والعلامة محمد بن يعقوب شيخ اصحابنا في وقته ووجههم وكان اوثق الناس في الحديث واثبتهم صنف كتاب الكافي
عشرين سنة واما الثاني فلما دل على حجية خبر العدل الا ما ذكره بعض الفضلاء فانه قال بعد نقل كلام الكليني وانك اذا
وقفت على ما مر من قول الشيخ الكليني ورياسته في المذهب حتى ان جماعة من علماء العامة منهم ابن الاثير في كتاب جامع الاصول
ذكروا انه كان المروج لمذهب الامامية على راس المائة الثالثة بعد ما ذكروا ان ابا جعفر الباقر عليه السلام هو المجدد لذلك المذهب
على راس المائة الاولى وابا الحسن الرضا على راس المائة الثانية وتاملت فيما نقلناه من قصده تعليم المتعلم وارشاد
المسترشد ومع انه يقطع اهل النصيحة ودفع الاشتباه عن السائل في الامور التي كانت قد اشكلت عليه و
توخيه ان يكون كتابه اصلا يعمل به ويرجع اليه الى انقضاء الدهر وجاءته المشاركة في الثواب فلعلك لا تتوقف في الحكم
بصحة ما نقله من الاخبار ووجوب العمل والتمسك بها وان كانت غير صحيحة الاسانيد عند بعض المتأخرين انتهى وقد يقال
ان الاعتماد على ما ذكر في اثبات اصالة صحة ما في الكافي مشكل من وجوه **الاول** انه ليس فيما نقل تصريح بان جميع ما فيه من
الاثار الصحيحة عن الصادقين بل غايتها الدلالة على الاثار الصحيحة بالمعنى الذي يحتاج اليه السائل فيه كما اشار اليه الفاضل
الملا عبد الله التستري في رسالة صلوة الجمعة المنسوبة اليه فانه قال في مقام منع الدلالة وايضا لم يشترط السائل ان لا يكون
في كتابه غير الاخبار الصحيحة بل سال تصنيف كتاب يشتمل على الاخبار الصحيحة ليرجع اليه في احكامه فاجابه مسئوله
انتهى لا يقال لو كان الامر على ما اشار اليه من امكان وجود روايات غير صحيحة في الكافي لم يحصل مقصود السائل الذي
سال المصنف تاليف شانه كذا وكذا كما اشار اليه الفاضل الامين الاسترابادي فانه قال في الفوائد المدنية بعد نقل عبارة
كا ومن المعلوم انه لم يذكر في كتابه هذا قاعدة بها يميز بين الحديث الصحيح وغيره فلو ان كل ما في كتابه [illegible] صحيحا لكان ملفقا
من صحيح وغير صحيح لما ادى السائل الاشكال والحيرة وللعبارات الكثيرة المتعلقة لحفظ المسترشد منه لانا نقول هو حسن [illegible]
السائل بطريق التمييز وهو ممنوع لجواز ان يكون السائل عالما بقاعدة كلية يحصل بها التمييز لكن احتاج الى جمع
الاحاديث الصحيحة كما في العلماء العالمين بالقواعد الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لاعمال تلك القواعد لا يقال
هذا حسن لو كان التميز الكلي مخصوصا بالسائل او كان طبقة العالمين بقاعدة التمييز لكنه باطل لان الغرض انتفاع جميع
من كان في طبقته ومن ياتي بعده الى دولة القائم عليه السلام كما صرح به في الكتاب المزبور ومع ذلك لا يجوز الاعتماد على القرينة المنزلة
في ذلك الازمنة لجواز انتفائها وعدم بقائها الى اخر الزمان لانا نقول هذا التحقيق لا يمنع من الاعتماد عليها والا لما

الاعتماد على ما ذكره في الوسائل بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عنه ذكره وانهما اجاز للعلماء الاعتماد على
ما يذكره وشرفي اواخر كتبهم من الشروط والاصطلاحات المغايرة لما في الكتاب هو بطبيعة الحال فلا يستقيم طريقتهم في تجنيبهم
عن الاعتماد على ذلك بل فتكرار اعتمادهم في تصنيفاتهم على ما كان معهم وما عندهم من الخارج او سكوت في كتابه ذلك الهم
يطلقون لفظ الصحيح على الخبر في الكتب الفقهية تعويلا على معرفته بقرينة الخارج مع انه من الجائز تلف المعتمد عليه
فيتنبه فائدة التكليف ولا يبقى هذا بعيد من وجوه الاول ما ذكره الفاضل الاسترابادي فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا من التاليف
الامور المعلومة عندي من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمن الامام ثقة الاسلام
محمد بن يعقوب الكليني بمرأى منه ومن غيره ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما في كتاب في مقام الهداية والارشاد
من غير نصب علامة مائزة وبالجملة من المعلوم ان من له ادنى عقل فضلا عن الفاضل الصالح اذا اراد تاليف كتاب لارشاد الخلق
لا يخلو بحيث يعده معالم دينه منزلا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع بورودها عنهم
وبين الذي من غير نصب قرينة مميزة بينهما الا المعلوم انه لا يجوز ذلك بل قول ارباب التواريخ اذا ارادوا تاليف تاريخ مع
تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بالتمييز
عن غيره فكيف نظن برؤساء العلماء والصلحاء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطائفة
ما فيه تحيير المؤمنين لا ارشاد المسترشدين لا سيما وقع التصريح منهم بانهم على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المعتمدة
المعروفة التي كانت مرجع القدماء من اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا انا ميزنا
بين الاحاديث المأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وبين غيرها فعلم ان كلها مأخوذة من تلك انتهى الثاني انه لو علق الاخبار الضعيفة
لا فائدة في ذكرها انكر الكثير بعد ذكرها انتهى لا سيما الثالث انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان الحاجة ماسة
اليها كما انه نقل ذلك بعد ملاحظة سيرة العلماء العقلاء في اعتمادهم في التاليف والتصانيف والوسائط الامور
الى التمييز اذا انحصر الحق فيها لو تغيير بها وانعدامها واما الوجوه الثلاثة فضعيفة اما الاول فلانه ناعه ما ذكره الكافي
في التمييز ما ذكره في غير هذه الكتب التي الفها في الرجال فان النجاشي عد في جملة كتبه الرجال وما ذكره الفاضل الاسترابادي
لا يحصل منه شئ انه لم يذكر علامة التمييز وعدم نصه بها بعد انه قد يمنع من عدم وجود التمييز في كتابه لجواز ان يكون الاسناد
الا المعتمد دليلا على الصحة والقطع والارسال والنقل والنقاوي احتمالا لامة دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان
من المتاخرين في تصانيفهم اذا ارادوا تصنيف مطلب يحتمله القبول والرواية وامثال ذلك الفاضل المحقق الملا عبد الله التستري
فانه لا سيما نقلنا عنه سابقا وذكر اسانيد مما القاوي عدم تركها اصلا ليمتاز الصحيح عن غيره بالاسانيد وبها ودوا العلم
واما الثاني فالمنع من عدم الفائدة في ذكر الاخبار الضعيفة مطلقا اذ يجوز ان ينقل ليعمل بها عند انسداد باب العلم اما بالنسبة
اليه او بالنسبة الى غيره او ليكون تذكرة له في تحصيل ما يوجب تصحيحها او ليكون تابعا للغير من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك

من فوائد

من فوائد التاليف التي تختلف بالانظار والافكار نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعدم صحته لكننا لا ندعي احتمال ذكر ما هو منه بل الذكر
ما ظنه صحيحا او شك فيه ومع هذا فالاستدلال بالوجه المذكور على دلالة العبارة على عدم وجود غير الصحيح لا على الاستدلال
على حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا بانه لولاه لكان التعليق على المذكور لغوا وقد ذهب اكثر المحققين في المسالك
في ابنا حجية المفاهيم واما الثالثة فبالمنع من عدم النقل لان الكتب قد اشتملت على المميز او هي ثابتة من نص الكليني
الا انه علم ذلك من البحث في الرجال وقال الفاضل التستري قلت اذا كان كتابه مشتملا على الاخبار الصحاح
وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشدين قلت هو قد ذكر طريق العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها بالعرض على كتاب الله
وثانيها بالعرض على مذاهب العامة وثالثها بترجيح السند واكتفى عنه بالمحافظة على ذكر السند لظهور هذا الترجيح كان
مستفادا من القرآن بقوله تعالى ان جاءكم فاسق وكان معمولا عندهم كما يعلم من الفقيه وغيره وقال ايضا واما محمد بن يعقوب الكليني
فانه لم يثبت كلامه ما يدل على حكمه بصحة احاديث كتابه بل هو صريح بان تمييز الصحيح عن غيره لا يمكن الا بما اطلقه العالم وقال بانه
لا يعرف الصحيح من غيره الا في قليل من الروايات المختلفة بقوله ونحن لا نعرف من ذلك الا اقله وقوله وقد يسر الله وله الحمد تاليف
ما سالت لا يدل على صحة اخبار كتابه لانه اعتقد او لا انتهى كلامنا لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء وقد يطلع عليه كثير من المحققين
ثم الثالث ان الكليني يصرح بصحة اخبار كتابه واما ما قاله بحر من الرجاء عبارة الاولى هذه العبارة تطلق في مقام هضم النفس
بل بالتجوز الاخبار على الانا تسع من ذلك بل الاولى امثال المقام الذي يقصد فيه ارشاد الغير وتحريضه على العمل النهج
بما هو الحق ومع ان هضم النفس يحوز الحكم باشتغال الذمة وبعد ذا الترتيب هذه العبارة فبان ان ذلك لا التها
على شهادة الكليني بصحة اخبار كتابه الرابع ان الاخبار الكليني بصحة بل وكان كلما يكون باعتبار علمه بها وقطعه بصدورها
عن الائمة ع فيجوز الاعتماد عليه كسائر اخبار العدول لكن ان يكون باعتبار اجتهاده وظنه بها عنده وليس الدليل القطعي
الاعتماد عليه فان ظن المجتهد لا يكون حجة على مثله كما هو الظاهر من الاصحاب بل العقلاء وحينئذ لا دليل على ترجيح الاحتمال الاول وجب
في العمل بان الشرط بوجوب الثالث المشروط فيلزم التوقف لا يقال نمنع من عدم الدليل على ذلك اذ الاصل في الاخبار دلالته
على ان المخبر عالم بما اخبر به فان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه
الاول عالم بمنعوليين دلالة عبارة الكليني على ذلك الثاني ان بعضهم بل من ادعى الظن بالصحة قال الفاضل التستري وبعد تسليم
شهادته بصحة احاديث كتابه فليس ذلك حجة على غيره اذ لعل معنى قول الشيخ هذا الحديث عندي صحيح لا اطلع بصدوره عن المعصوم
لا يجوز اتباعه لكتابه الا دليل عليه بكيفية اتباع ظن الغير وقال الفاضل التستري ان شهادة المشايخ الثلاثة بل اخبارهم
بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم قطعيتها عندهم فضلا عن قطعيتها عندنا لان اطلاق الحديث الصحيح عند المتاخرين لا يستلزم
قطعيته فكذا عند القدماء اذ الصحيح عند مصطلحهم يطلق على الحديث باعتبار تعاضده بما يوجب الاعتماد عليه والركون اليه وقال
جده في جملة كلام له اذ كون الصحيح باصطلاحهم بمعنى القطع بالصدور عندهم محل النظر انتهى بخلاف ما انه عبارة انتهى لا يبقى

هذا خبر جماعة ولا يكون حجة لانا نقول ما دل على حجية خبر الكليني دل على حجية خبرهم والفرق تحكم بل العمل بخبرهم اولى
لانه كالمعارض لعبارة الكليني مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجحا بالنسبة الى الاول فتدبر
ما اشتهر بينهم من ان المراد من الصحيح في كلام القدماء ما لا عرض قطع الصدور ومن انهم يحكمون بالعقد لاجل اقتضاء القرائن
مضامينه ويحكم بصحته ومنها اعتماد بعضهم على الخبر ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به ومنها عدم منع الشيخ عن رواية الضعيف
ومنها موافقته للكتاب والسنة الثالث ان حصول القطع بصدور جميع ما في الكافي عن الائمة للكليني مستبعد ان لم يكن محالا عاديا
لان القطع بالاخبار عادة اما من جهة التواتر او القرائن المفيدة له وحصول كل منهما في كل حديث محال بحسب العادة ولا يكفي الظن
من ذلك فلو حمل عبارة الكليني على الاول لزم مخالفة العادة واما لو حمل على الثاني فليس فيه مخالفة فهذا ان لم يكن اولى فلا
اقل من المساواة الرابع انه قد شاع من القدماء الاخبار بنحو ما اخبر به الكليني مع عدم قطعهم بالخبر به وبالجملة قد شاع منهم
استعمال الصيغة الاخبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من المجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين
ولا ترجيح لاحتمال الثاني وكما هو مراد الكليني فيلزم ان يكون عاملا بالظن وهو باطل لوجوه الاول المعروف من طريقة المتقدمين والوجه الثالث
ترك العمل بالظن حتى ادعى بعضهم ان العمل بالظن محال عقلا الثاني ان عبارته دالة على عدم جواز العمل بالظن وهو قوله
المؤدي بغير علم وبصيرة على غير الله ثم اشار ببطلان على قضيته وانما اورد عليه الاربعاط عليه من اخذ دينه من افواه الرجال بغير علم وبصيرة
ونحو ثم قال لان الذي يعمل بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي والى من يؤدي الثالث الاقتصار على نقل الحديث وعدم تمسكه في اثبات
الاحكام الشرعية بالامارات الظنية من الاجماع المنقول والشهرة والاستقراء لانا نقول بطلان اللازم ممنوع وتلك الوجوه لا تصلح
اما الاول فللمنع من ان طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا كيف والعلم بجميع الاحكام الشرعية ممتنع على البشر عادة
ومع هذا فانا نسلم ان المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس يعملون بظواهر الكتاب والسنة مع الامساك في الكافي ولو كان المتقدمون
ما منعوا من العمل بالظن مطلقا لما جاز لاولئك الفحول ذلك نعم الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل به عندهم
وكذا عند جميع المتأخرين ولكن هذا غير محتمل بالنسبة الى الكليني بل الظن الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يبقى لو كان هذا
القسم هو المحتمل لم يكن احتمال ارادة ذلك فيما يحتمل اصل ما ذكره الكليني بتصحيح الاخبار على فرض صحة هذا الاحتمال ودليل
حجية اعتبر شرعا فهو من متابعته لانا نقول لعل الكليني اخطأ في فهم الدليل واعتقد ما ليس بدليل دليلا والخطأ كثير عما سوانا
على غير المعصوم ولهذا اتفق المحققون على ان ما يتمسك به عالم دليلا لا يكون دليلا لعالم اخر فلا يجوز العمل بما
يقتضيه قبل تبين كونه حقا واما الثاني فللمنع من دلالته على ذلك لا الاشارة التي ذكرها فانه قال الا ترى ان الكليني قال في ديباجة
الكافي والشرط فمن اراد الله توفيقه وبصيرة ... ان يدوا جميع ... بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال لان الذي يؤدي بغير علم
لا يدري ما يؤدي والى من يؤدي الى اخر ما ذكره من الشواهد الى ان قال فقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث
توخيت فيعلم منه انه يعلم صدور الاخبار التي فيه عن المعصومين وبحمولها ياخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة

من العادة تبين

من العادة تبين شهادة على كون الصحيح بمعنى قطعي الصدور ولعله لانه ما ذكره بل غاية ما يظهر من كلامه على حجية الخبر وصحة العمل بها
وكون العمل بالدين بالاثار الصحيحة وفي كلامه مواضع تشهد بان مراده من العلم واليقين ليس على خلاف ما ذكرناه بل ما ذكرناه
وادون منها استشهاده ما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال
ولم يزل منه ومنها قوله انك لا تجد عنده من نفاه ... وثقة من يثق به فيها ومنها قوله فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا
تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه برايه الا ما اطلقه العالم اعرضوه على كتاب الله فما وافق ... ومنها قوله ونحن لا نعرف ذلك
الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب
التسليم وسعكم ومنها قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا
مستقيما سبب له الاسباب الحقة ان ياخذ من كتاب الله الى ان قال ومن اراد خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا سبب
له اسباب الاستحسان والتقليد والتأويل من غير علم وبصيرة فذلك في المشيئة ان شاء الله تعالى تمم ايمانه وان شاء سلبه
ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا او يمسي مؤمنا ويصبح كافرا لانه كان اعاره ... من كبير ... ما لا معه كلاما دالا
شيئا الشيء ظاهرة تتبع جميع هذه المواضع حتى يظهر ان الامر من كل واحد منها وان كان الامر في بعضها ظاهرا
ويشهد ايضا على ما ذكرنا كثير من احاديث كتابه التي على عليها انها اما او ... في باب اختلاف الحديث يرويه من يثق به
ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا فالذي جاءكم
به اولى به ورواية عمر بن حنظلة حيث قال فان الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث وغيرهما من الاحاديث تم ويشهد
ايضا ما اشرنا اليه من ان الكليني نقل اكثر من الرواية من غير المعصوم فلاحظ وتامل ويشهد ايضا كون اخبار الاحاد
حجة عند القدماء وكذا ابتنائهم على الظن في تصحيح الحديث ويشهد ايضا ان الحديث الذي له شاهد من كتاب الله لا يعلم
بل عند القدماء حجة كما لا يخفى على المتتبع المطلع بل ربما كان بعض مثل هذا الحديث ليس قطعيا وغيره من الاحاد وهو
صريح كلام الشيخ في العدة ... او لصاق ... او ذلك الاجل المرتضى في مسألة ... طريق ... الاستدلال
على وقوع الامامية بعمل الاشارة للاحتجة لاجماع الامامية وانه طريق موصل الى العلم بما هذا ... ولعله يمنع مع ذلك
ان يكون بعض ما اجمعوا عليه ظاهر الكتاب يتناوله او طريقة تقتضي العلم ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل
فيصح التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان قال فان اتفق شيء من ذلك في بعض المسائل ... الاعتقاد
من حيث كان طريقا الى العلم وصار تطبيق للاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه ... لنا كون الصحيح عند القدماء
بمعنى القطع بالصدور ... لا يستلزم قطعهم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور وسيما مع ملاحظة ما
صدر منهم من الغفلة والاشتباه وقد وقع منهم الاضطراب في الفتاوى ... مع ملاحظة ما اشرنا اليه في انتقاد الشيخ وغيره
وهذا مع مشاهدة شدة الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل نقل مع ... بالحاق الاحاديث ...

منها وقرب عهدهم من كثير مما يضعف كل واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل
لنا وللمتأخرين من امثالنا القطع بصدور الاحاديث الا ترى ان الكليني مع بذل جهده في مدة عشرين سنة ومسافرته الى البلدان
والاقطار وقرب عهده بجميع اثار الائمة الاطهار وقرب عهده الى الاصول الاربعمائة والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته
مع شيوخ الاجازة والماهرين في معرفة الاحاديث ونهاية شهرته في ترويج المذهب وتأسيسه [illegible] جميع ما صححه
غيره من المشايخ وغيرهما وكذا الصدوق لم يورد جميع ما صححه الكليني والشيخ [illegible] مع [illegible] كان عنده وربما كان ياخذ منه
الكليني [illegible] واما الثالث فلمنع [illegible] على ذلك كما اشار اليه الفاضل التوني فانه قال في مقام الرد
على من ادعى تحريم الاجتهاد على القدماء وقرينة تجوز هؤلاء الجهلة وهم الى القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا
في كتبهم هذه الفروع الفقهية [illegible] والله لا يلزم من عدم الذكر انكاره فان كل طائفة تشتغل بشيء او في نظام بقاء
نوع الانسان فبعضهم يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم يشتغلون ببيان مدلولات الاحاديث وهم الفقهاء وبعضهم بتحرير
النحو وبعضهم بالصرف وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما اشتغل به الطائفة الاخرى قال الله تعالى وجعل
[illegible] القوم [illegible] بجمع الحديث [illegible] في زمان الغيبة [illegible] المتأخرين في تحرير المسائل الفقهية
والجمع بين الاخبار والاقتداء بما خالف العامة وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص وهكذا اذ لو لم يفعلوا ذلك
لتفرق المذاهب تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل على الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطأ على الانبياء
وبعضها على [illegible] وبعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها على جواز الوضوء بالدبس الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فلو لم يفعلوا
ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يكن ذلك في مثل عصرنا هذا لبعد عصرنا من زمان المعصوم وخفاء القرائن
مع ان ابن بابويه [illegible] ما ذكره [illegible] فتاوى من قبيل اجتهاد المتأخرين [illegible] المتأخرون [illegible] ذلك
[illegible] الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن في كتاب المواريث [illegible] الرابع انه قد ذكر
في الكافي احاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث الجبر والتفويض وسهو النبي وغيرها وهو دليل على [illegible]
عما [illegible] في اول الكتاب من ان كل ما فيه من الاخبار الصحيحة التي [illegible] كما هو مراد السائل او دليل على [illegible]
اشتمال الكتاب على ما قصده السائل لا الجميع ما فيه [illegible] تقرير [illegible] ووثوق على ما ذكره لتاسيس الاصل الذي
هو محل البحث الا ترى هذا الاحتمال [illegible] حق الاصل [illegible] وهو تخصيص ما ذكره بذكر تلك الاحاديث [illegible]
فان اكثر العمومات مخصصة [illegible] هذا الاحتمال الارجح من الاحتمالين الاولين [illegible] المستفاد
كلامه لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة الى المصنفين [illegible] لا يقوى دفع الاحتمال الاول وقوله
[illegible] فان الظاهر ان وضع الديباجة بعد تاليف الكتاب [illegible] لانا نقول المجاز [illegible]
[illegible] المقام [illegible] الاحتمال [illegible] الحقيقة [illegible] الكتاب [illegible]

المعصوم

المعصوم ع على ما ذكره حجة فانه قال على ما نقول ان الكليني ايضا قد اكثر من الرواية عن غير المعصوم ع في اول كتاب
الارث وقال في كتاب الديات في باب وجوه القتل على بن ابراهيم قال وجوه القتل على ثلاثة اضرب الى ان [illegible]
حديثا [illegible] وفي باب شهادة الصبيان عن ابي ايوب قال سمعت اسمعيل بن جعفر ع واكثر ايضا في الاصول من الرواية عن غير المعصوم ع
منها ما ذكره في مولد الحسين من حكاية الاسد [illegible] فضة [illegible] وما ذكره في مولد امير المؤمنين ع [illegible] بن صفوان
وهو طويل وفيه حكايتان مشهورتان الى غير ذلك وبالجملة ايراده للاحاديث عن غير المعصوم ع في غاية الكثرة [illegible]
الاحتمال بالنسبة الى الاحتمال الثالث لكن لا يخرج عن [illegible] الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هذا وعدم تنبيه الكليني عند ذكر
الاخبار التي لا يجوز الاعتماد عليها [illegible] ما ذكره في اول الكتاب [illegible] بطلان الاحتمال الثالث الا في ان الخامس
[illegible] عليه [illegible] اصحابنا بعد [illegible] ما ذكره الكليني [illegible] باعتبار ان الكليني اخبر
بصحة [illegible] من المتأخرين [illegible] بعض الاخبار المروية فيه [illegible] ولو كان ما ذكره الكليني [illegible] عليه
وعمل [illegible] الحكم بصحة اخبار الكافي [illegible] ما ذكره [illegible] لا ينبغي العدول عنه هذا
وقد نقل جماعة من الفقهاء كالمفيد والسيد بن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق [illegible] بعض اخبار الكافي [illegible]
ما ذكر [illegible] اما الاول فلانه طعن على الخبر الدال على ان شهر رمضان لا ينقص [illegible] وقال في رسالته
في الرد على الصدوق [illegible] فاما ما يتعلق به اصحاب العدد من ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلثين يوما فهي احاديث شاذة
قد طعن نقلة الاثار من الشيعة في سندها وهي مثبتة في كتاب الصيام في ابواب النوادر والنوادر هي التي لا عمل عليها
وانا اذكر جملة ما جاءت به الاحاديث الشاذة فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسين [illegible] عن محمد بن سنان عن حذيفة بن
منصور عن ابي عبد الله ع قال شهر رمضان ثلثون يوما لا ينقص ابدا وهذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه طريقه محمد بن سنان
وهو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه وما كان هكذا لم يعمل عليه في الدين ومن ذلك [illegible] رواه العطار
عن سهل بن زياد عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال ان الله [illegible] انه لا يكون فريضة ناقصة
ان الله تعالى يقول ولتكملوا العدة ثم قال وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد [illegible] او عمل الوجوب [illegible] فيه
فكيف اذا جاء بشيء يخالف الكتاب والسنة واجماع الامة [illegible]
هذا الحديث [illegible] الكلام الذي [illegible] من كلام العلماء [illegible] لانه
لا يكون فريضة ناقصة [illegible] فاذا ادت على التفصيل [illegible] لم يكن ناقصة
الا [illegible] ومما تعلق به ايضا حديث رواه محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب
بن شعيب عن ابيه عن ابي عبد الله ع ثم نقل الحديث ثم قال وهذا الحديث [illegible] وطريقه وهو حديث شاذ لا [illegible] اصحابه
الاسناد وقد طعن فيه فقهاء الشيعة [illegible] ثم قال ومحمد بن يعقوب بن شعيب [illegible] عن ابيه حديثا واحدا غير الحديث

ولو كان له رواية عن ابيه لروى عنه اسناد هذا الحديث ثم لم يترك فيه غيره مع ان ليعقوب بن شعيب
اصلا وقد جمع فيه كل ما رواه من الصحيح ليس هذا الحديث منه ولو كان مما رواه يعقوب لاورده في اصله وفي خلو
اصله دليل على انه وضع مع ان الحديث ساقط بينا بعده من قول الائمة وهو الطعن في قول من قال ان شهر رمضان تسعة
وعشرون يوما ان الفرض فيه لا يكون ناقصا [illegible] قال وهذا ابين لان على ان واضع الحديث على بعيد من العلماء وحاشا
ائمة الهدى عليهم السلام افاضل الفهم الحاصلون وعلماء البيم المفترون والله المستعان فهذه الاحاديث التي تمنع شذوذها
واضطراب سندها وطعن العلماء في رواتها هي التي يعتمد عليها اصحاب العدد المتعلقون بالنقل وقد بينا ضعف التعلق
بها التعلق واما الثاني فلانه طعن على الخبر الدال على سهو النبي صلى الله عليه وآله كما انه قال فيما حكى في رسالته في الرد على العدد والحديث
الذي رواه الناصبة المقلدة من ان النبي سها في صلوته فسلم في ركعتين من اخبار الاحاد التي لا تثمر علما ولا توجب
عملا ومن عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله دون اليقين وقد نهى الله عن العمل على الظن في الدين وحذر من القول فيه بغير علم
فقال ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون [illegible] الى ان قال [illegible]
خبر النبي سهى من الاخبار التي لا يعمل عليها كان العمل على ما [illegible] القطع به ووجب العمل [illegible]
الفتيى [illegible] الخطابي في علم [illegible] على البطلان هذه الرواية ما يكون منها او تحملها
يدل على بطلان الحديث [illegible] ثم قال الشيخ [illegible] هذا الاحتمال الذي ذكرناه في هذا الحديث [illegible] واوضح حجة في ضعفه
واما الثالث فلانه طعن على ما عمل عليه المفيد [illegible] والعلامة [illegible] الامامية
باهل [illegible] وغيرها على ذلك [illegible] فقد تركوا
ظواهر القران والمتواتر من [illegible] الاجماع
السابق واما الرابع فلانه طعن على الخبر [illegible] الادلة
[illegible]
[illegible] العلامة
[illegible] الكتاب
[illegible]
عن معاذ بن كثير [illegible] وهذا الغريب
من [illegible] الا ولا اعلاوا بقيه
طعن على خبر [illegible] في الكافي
وهذه الاخبار [illegible] واستقر ذكران ما تفرد بنقله

لا يعمل به لانه كان ظنيا [illegible] لانه وان كان كذلك فهو يقتضي النقل ولا يطعن على خبر جعفر بن
بشير [illegible] الخبر الخائف [illegible] البرقان [illegible] الاسناد لا جعفر بن
بشير [illegible] الرواية [illegible] على خبر يونس [illegible]
[illegible] وقد اجمعت العصابة
على ترك العمل بظاهره [illegible] الشيخ [illegible] الاخبار المروية في الكافي
تضعيف رواته واما [illegible] فقال
في كتاب محمد بن يعقوب الكليني [illegible] من [illegible]
كان [illegible] ليعرف [illegible]
حديث [illegible] هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب الكليني [illegible] الكليني
محمد بن يعقوب الكليني [illegible] كلام الشيخ [illegible] ما اذكره
[illegible] الشيخ [illegible] بعض الاحاديث [illegible] الصحة قلت لا منافات
فان الشيخ [illegible] بالاحاديث [illegible] المعارض الاقوى [illegible]
لانها [illegible] وذلك [illegible] الصحة [illegible] المعصوم [illegible] التقية [illegible]
وذلك [illegible] كلام الشيخ انه لا يعمل بخبر [illegible] عدم المعارض الاقوى [illegible]
هذا الحديث ضعيف لانه شاذ [illegible] المتواترة [illegible] غاية الضعف
[illegible] واما الثاني فلما ذكره [illegible] والشيخ يوسف البحراني فان الاول
لا [illegible] بعض احاديث الكافي وذكر ما ذكره [illegible] المتقدم
[illegible] عدم صحة الخبر [illegible]
[illegible] المتعارضين [illegible] العبادة مذكورة هناك
[illegible]
[illegible] محمد بن يعقوب [illegible] الثاني
[illegible] الاشارة الى هذا
الحديث [illegible] تلك الاحاديث ماخوذة
من المعصوم [illegible] هذا الخبر [illegible] الاصول وانما
رواه محمد بن يعقوب [illegible] هذا الخبر [illegible] الاشتمال

وهو مما يدل على كون احاديث كتابه معلومة الصحة ومقطوعا عليها بشهادة المعصوم انتهى ويؤيده ما ذكرناه ما ذكره السيد صدر الدين
قائلا في ابتداء الكلام الصدوق وهو قوله كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا
الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي ما لفظه
وهذا يدل على ان ابن الوليد يقبل ما نقله الثقة الضابط من الاخبار واجازه وان كان راويه ضعيفا لان قبول الخبر
المجروح مع علمه لا يكون الا لقرينة او لجهة ذلك فكيف يتوهم منه الطعن فيما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا
ان يكون ذلك عن غفلة لانا نقول ممنوع ولانه كلام الشيخ بهاء الدين بعيد عن الصواب فان عبارته في غاية الظهور في ذلك
والتوجيه الذي اشار اليه الفضلاء المتقدم اليهم الاشارة بعيد غايته واما ما ذكره السيد صدر الدين فقد اجاب عنه
جدي ره نقلا عنه قلت كلام الشيخ في العيون بعد ايراد رواية المسمعي المحقق الذي اشرت اليه يدل على انه كان يروي ويقبل
ما نقله الثقة الضابط فكيف يتطرق الطعن فيما قبله ثقة الاسلام وعمل به وحكم بصحته قلت ذلك الكلام لا يدل على
انكار ... جميع ما قبله الثقة الضابط وان كان معارضا للمعلوم وظهور فساده مع انه لا يدل على قبول روايته
كونه ضابطا بكون ابن الوليد كانت له النسخة التي ... الكليني ولا ابا النسبة الى احد
امر كالذي لا يخفى على المطلع على ان نقول ربما يضعف الحديث الذي صحيح عند غيره على وجه لا يلائم التوجيه ... خبر
صلاة الغدير ... ولا يتوجه ... الذين اشرت اليهم لا يقدح في جواز الاعتماد على ما ذكره الكليني لمعارضته بعين
الاخبار من الدعوى كونه يفيد العلم وان جميع ما في كتابه من الاحاديث مقطوع الصحة ومعلوم الصدق لانا نقول لا يصح
المعارضة حيث ان الاخبار ليس على ما ذكرت بدعوى القطعية وهي دعوى فاسدة جدا والدعوى القاسطي للمعجزات ان
يقابل بها دعوى علماء العلماء المشهورين بالفضل ودقة النظر والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على
ترك العمل بقول الكليني ونحو ذلك لان كل من اخذ به ادعى قطعيته وكل من لم ياخذ به لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا
تعين المصير الى الثاني اذ التفصيل بالمنع من القطعية وجواز الاخذ به ... لم يقل به احد وفيه نظر فتدبر ولا يبقى
يحصل مما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة جميع ما في كتابه فان الحكم بها اما الاول فلانه معلوم وجدانا واما
عيانا واما الثاني فلصحة اطلاق لفظ العلم على هذا الاعتقاد ... وكلام ... عليه ... لانا نقول نمنع المقدمة الاولى لبعد
ملاحظة ما ذكرناه وكيف يحصل الجزم النفسي مع ما ذكرناه ولم يحصل الجزم بما عليه المعظم المؤيد بما تقدم اليه
الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومصادرة ظاهرة بل التحقيق ان النفس ... بما عليه المعظم ... سكونها الى ما عليه
الوليد ... الا بقيام دليل قطعي او ما يقرب منه على خلاف ما عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا المقدمة الاولى
ولكن نمنع من اطلاق لفظ العلم على مطلق ما يطمئن النفس اليه او الاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة
في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب ... ولاجل العادة وذلك لتبادره عند الاطلاق وصحة

صحة سلب

صحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله مقابلا للعلم في العرف والعادة وعدم صحة امتثال الامر المعلق على العلم بتحصيل
الظن وغير ذلك وبالجملة لا شبهة ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له لفظ الظن وذلك المعنى هو الذي
ذكره الاصوليون والمتكلمون ولهذا اذا ... من مصطلحاتهم انهم مما يقطع نفسا ولو كان كل لا شك في ان اللفظ اللغوي
وحمله على الفرد المعنى المصطلح عليه بينهم كما هو ظاهر ... سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص نعم قد شاع اطلاق
لفظ العلم على الظن خصوصا اذا كان غالبا او كان بما علم حجيته كالظنون التي جرت العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم
ان الاشياء المفيدة لتلك الظنون مفيدة للعلم لكن مجرد شيوع الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفى
سلمنا ان لفظ العلم موضوع لمعنى يشمل مطلق ما يطمئن النفس اليه والظن ولكن يمنع من حجيته ذلك على الاطلاق
ونطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما نسلم حجية الفرد الذي منه الجزم وهو الذي فسر به العلم في كلام الاصوليين
والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولانه لا يقبح العقلاء من طالب حجية هذا القسم من هذا الوجه بخلاف الفرد
الاخر وهو الذي يسمى بالظن ولو لم يحصل بطالب حجيته لا يتم الدليل على حجية الفرد الاخر موجود وهو الدليل العقلي
الذي تمسك به بعض المحققين على اصالة حجية كل ظن لانا نقول لو سلم نهوض ذلك الدليل لاثبات الاصل المزبور فانما
نسلمه في الظن الذي لم يحصل الظن الاقوى بعدم حجيته واما فيه فلا ومنه الظن المستفاد من خبر الكليني لما عرفت من
الامارات التي تقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الامارات انتقض ذلك الدليل لم يقتض حجية الظن على الاطلاق بل الظن
الذي يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا شك ان الذي يستفاد من خبر الكليني ليس من هذه المثابة لا يمنع حجيته لا يلزم
منه ذلك لان تحصيل الظن الاقوى منه غالبا ممكن بل الحاصل من الخبر الموجود في الكتب الاربعة وسائر كتب الاحاديث
المعتبرة مع انضمامه بالصفات التي توجب زيادة الظن بصدقه كالصحة والموافقة بعمل الاكثر ونحو ذلك والنادر
حكمه كالمعدوم فلا ينتقض به وبالجملة الاعتماد على ما ذكره الكليني ودعوى صحة ما في كتابه واثبات الاحكام
الشرعية بمجرد مقالته جراءة عظيمة في الشريعة ... على القول بمنع حجية الشهرة ولا ... على حجيتها
على حجية ما ذكره بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل مما ذكره فتدبر تذنيب توهم بعض ان كل ما رواه
الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه من الاحاديث صحيح لاحتجاج ... حالا وانه لانه صرح في اول الكتاب بصحة ما فيه و
ادعى ان جميع اخباره مستخرج من الاصول المعتمد عليها فقال وسألني ان اصنف له كتابا في الفقه والحلال والحرام والشرائع
والاحكام مشتملا على جميع ما صنفت في معناه واترجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون اليه مرجعه وعليه معتمده وبه اخذه
ويشترك في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل بمودعه هذا مع نسخه لاكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعها وروايتها ...
على جلبها ... ثم ... الله تعالى ... اهلا له وصنفت له
هذا الكتاب بحذف الاسانيد لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه

تذنيب في دفع توهم ان ... حجية احاديث من لا يحضره الفقيه

بل قد يستدل المراد ما افتى به والحكم بصحته واعتقد انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع
ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي
وكتب علي بن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن احمد بن
يحيى بن عمران الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد ونوادر محمد بن ابي عمير وكتب المحاسن
لاحمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي الي وغيرها من الاصول والمصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتب التي
رويتها عن مشايخي واسلافي وبالغت في ذلك جهدي انتهى والحق بطلان التوهم المزبور للمنع من جواز الاعتماد على
بالصحة وقد تقدم وجهه على انا نمنع من دلالة كلامه على دعوى العلم بصحة جميع ما في كتابه عن الائمة المعصومين عليهم السلام
وقوله ما افتى به لا يدل عليه وكذا قوله احكم بصحته وقوله واعتقد انه حجة فيما بيني وبين ربي وقوله لا يكون البناء
عليه معتقد وقوله جميع ما فيه مستخرج اه اما الاول فلان الفتوى بشيء كما يكون باعتبار العلم بالصدق كذلك يكون باعتبار كونه حجة
شرعية يتعبد بها كاصالة الطهارة واصالة الاباحة واصالة البراءة فاذا ذلك اعم فلا يكون فيه دلالة على الاول لان
العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واما الثاني فلما اشار اليه شيخنا فما ذكره في فقيه قوله واحكم بصحته
لا شهادة له على شهادته بالصحة بل الظاهر انه من اجتهاده ورايه بل لا كلام انه فيما ذكرنا من لزوم التامل بل التتبع في
احوال ما يحصل القطع بانه ربما كان يحكم بالصحة بسبب حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال ان كون الصحيح بمعنى القطع بالصدق
بخلاف الظاهر عبارة الشيخ في اول التهذيب وفي اوائل كتاب الاستبصار وقولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنهم على ما اشرنا اليه قال شيخنا البهائي في اول كتابه مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل
حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك بامور انتهى كلامه ويدل الاصول
التي شهادة ذكرها الاستشهاد لنا بها على القطع بالصدق كما في المعتبر والنظر في عبارات بعضهم اطلاق الصحيح عندهم
لا يعني قطع الصدق كما ومنها ان الصدوق ربما يظهر منه عدم قطعه بصدق الحديث الذي اورده في الفقيه مع انه قال
في اوله انه كلما افتى به يحكم بصحته ومن المواضع التي يظهر منها ذلك ما ذكره في باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه من الثياب فاما
الحديث الذي روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا باس ان يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه ان الذي
حديث يروى عن ثلثة من المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف عن الحسين بن عمرو عن ابيه عن
عمرو بن ابراهيم الهمداني وهم مجهولون يرفع الحديث قال قال ابو عبد الله عليه السلام ذلك ولكنها رخصة اقترنت بها علة صدرت
عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع فمن اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم اه فلو كان هذا الحديث قطعي الصدور
لما كان يطعن في سنده بالنحو المذكور ثم يقبله من جهة القرائن المذكورة ومنها ما ذكره في الباب المذكور ومن قوله سمعت
مشايخنا يقولون لا يجوز الصلوة في العمامة الطاقية ... عن المصنف ان الظاهر هذه العبارة عدم قطع الصدور

يكون هذا

بكون هذا الحكم صادرا عن المعصوم عليه السلام وذكره المسائل التي سمعها من مشايخه من دون اطلاعه على نص فيه في الفقيه مكرر و
منها ما ذكره في باب ما يجوز الصلوة فيه من اللباس وقد روي عن علي بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام عن التفاح والاترج والنبق وما طاب ريحه
ريحه قال تمسك عن شمه واكله ولم يرو فيه شيئا ولعلك بالتتبع تجد كثيرا من مثله فتدبر ومنها ما ذكره في باب الدين
بعد ذكر رواية عن يونس بن عبد الرحمن من قوله كان شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه يروي ان له الدراهم التي يجوز بين الناس
والحجة انه يتفقا على غير مختلف فيه وفيه نظر لان قوله كان شيخنا رحمه الله في غاية الظهور في عدم قطعه بالصدور ومع ذلك
افتى بمضمونه مع معارضته لرواية يونس حيث قال افتى كان واه فلاحظ وتدبر ومنها ما ذكره في باب البيع والعقد والاجارة
ورسالة شيخنا احمد بن الحسين عن رجل له ضيعة فيها الدار بيعها ام لا الذي يبيعها قبل انقضاء مدة الاجارة الى آخر
ما قاله وظهوره في مقصودنا ظاهر ومنها ما ذكره في باب الوصي يمنع الوارث ماله فيزكيه بعد ان اورد الحكم بعنوان
رواية ولكنه وعن الكليني ما وجدت هذا الخبر الا في كتاب محمد بن يعقوب وما رويته الا من طريقه ونظيره ما ذكره
منه كثيرا مثل باب الصيد والذبائح مكررا ومنها باب ما يجب على من فطر او جامع في شهر رمضان ومنها في باب صوم
يوم الشك ولعلك لو تتبعت وجدت ازيد ومنها ما ذكره في باب غسل الميت وذكر شيخنا احمد بن الحسن رحمه الله في جامعه في الجارية
تموت مع الرجال فقال اذا كانت بنت اكثر من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل الى ان قال وذكر عن الحلبي حديثا
في معناه عن الصادق عليه السلام انتهى وهذا في غاية الظهور فيما ذكرنا ومنها الرواية التي يذكرها بعنوان رويت على انها الحجة وفي
معنى بهذا ما اشير فيما ذكرنا الاخبار التي يقدح في سندها بالارسال والقطع وامثالها ومع ذلك يقضي بها ومنها
ما ذكره في باب مقدار الماء للوضوء فانه يروي حديثا ظاهره في الجنابة تعيين الغسل فطعن عليه بانقطاع الاسناد مع
ذلك افتى به بناء على ان المراد تجديد الوضوء فتم ويؤيده ايضا ما ذكره في باب الصلوة في شهر رمضان او من روى الزيادة
في التطوع في شهر رمضان زرعة عن سماعة وهما واقفيان قال سالته عن شهر رمضان الى ان قال وانما اوردت
هذا الخبر في هذا الباب مع عدولي عنه وتركي لاستعماله ليعلم الناظر في كتابي هذا كيف يروي ومن رواه وليعلم
من اعتقادي فيه اني لا ارى باسا باستعماله فتدبر ومما يؤيده انه كثيرا ما يقول والخبر في هذه الاخبار مستنق في
كتاب فلان هكذا او نحو هذا فتم وبالجملة المنصف اذا تتبع الفقيه وتامل لا ينبغي له مجال للتامل فيما ذكرنا وما ابو على ان
الصحيح عند القدماء ليس بمعنى القطع بالصدور وانهم مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون باخبار الاحاد كما اشار اليه الجملة
وسنذكره مفصلا وظاهر ان ما عملوا به وجعلوه حجة صحيح عندهم وما عن المحقق في المعتبر في جماعة بين اخبار العمل بالخبر عند
الفقهاء كان على من يميز بين صحيح وضعيف هذا هو الظاهر من كلامهم وبين لنا انهم كثيرا ما كانوا يعتمدون على حديث فيما
الضعف وعدم الحجية ويرون العمل بمقبولهم ولازم كما نحول علما ذلك وكذا ما يدل انه الا انهم كثيرا ما يبنون
صحة حديثهم على الظنون مثل قوة الحجية واعتقاده عليه وعدم منعه عن العمل به ورواية اياه ومما يدل عليه

ان الحديث مخرّج وله شاهد من الكتاب والسنة مثلا كان هذا القول صحيحا قطعا ولا خفاء فيه مع انه يحتج به في ذلك
لا يقطع بالصدور وبالجملة لو تتبع الانسان افواه الحجج كتبهم سيما كتاب الحج الذي لم يسبق له سبك في قصدها فالمتبع من كون
الصحيح بمعنى القطع بالصدور انتهى كلام محدثنا واما الثالث والرابع والخامس فواضح وسيلة اعلم ان لفظ النكاح مما ينبغي

تحقيق معنى لفظ النكاح

صرف الهمة الى تحقيقه لوروده في الشرع وتعلق حكم به فنقول قد اختلف اصحابنا في معناه الحقيقي الثابت في عرف الشارع
الذي يجب حمل خطابه عليه بمجرده عن القرينة على اقوال الاول انه الوطى وهو المطلق في الحلال والحرام مجازا في العقد موضوع
له بناء على ان يكون في الشرع كذلك اما الاول فلما ذكره جماعة من اهل اللغة قال الجوهري النكاح الوطى وقد يكون العقد وقال
الطريحي النكاح الوطى ويقال على العقد فظاهر هذا ان يكون اطلاقه على العقد من باب اطلاق المسبب على السبب وعن الفراء نكح
المرأة بالضم بضعها وهو كناية عن فرجها فاذا قالوا انكحها فمعناه اصاب فرجها وفي كنز العرفان كما عن العين النكاح الوطى
وفي الوافي كما عن الايضاح النكاح حقيقة في اللغة للوطى اجماعا وفي الكشف انه المشهور بين اهلها لانه قال في المهذب البارع
النكاح في اللغة الوطى لا اعلم فيه خلافا مما تقدم وقد صرح في كنز العرفان بانه مشهور في اللغة لم يذكر في ذلك احد من اهل
اللغة وما ذكره ظاهر وضعف ما قيل من انه حقيقة في لزوم الشيء وما قيل من انه لغة الضم واما الثاني فلان الاصل عدم النقل وتوافق
العرف مع اللغة الثاني انه العقد وهو اختيار اكثر الاصحاب كما صرح به في الكشف وفي المسالك انه نفي الخلاف وعن الشيخ
نفي الاسلام وعن الاجماع عليه وحجة امور الاول تبادره عند اهل الشرع الثاني صحة السلب كما صرح به في الشيخ في الذي قال
هذا سفاح وليس بنكاح الثالث شيوع استعمال اللفظ فيه والاصل فيه الحقيقة وفي جميع ما ذكر نظر والاولى في الترجيح بها
القول الاعتماد على الاجماعات الحكية المعتضدة بالشهرة والمؤيدة بما قيل من انه في اللغة العقد الثالث انه الوطى والعقد معا بالاشتراك
اللفظي وهو مختار التذكرة على ما قيل لم يكون في الشرع كذلك اما الاول فلظهوره من كلام بعض اللغويين قال الراغب كما في الكشف النكاح اصله العقد
عن قولهم نكحها فقال الفريقين العرب فرقوا بينهما فرقا لطيفا يعرف به موضع العقد من الوطى فاذا قالوا نكح فلانة او بنت
فلان او اخته ارادوا تزويجها والعقد عليها فاذا قالوا نكح امرأته لم يريدوا الا الجماع للاستغنا
بذكر الامرأة عن العقد وقال في المصباح قال ابن فارس وغيره يطلق على الوطى وعلى العقد دون الوطى
وقال ابن القوطية نكحها اذا وطئها او تزوجها ويقال للمرأة حلالة فانكحت ام زوج وفي نكحت والا تزوجها
اي ذات زوج واستنكح بمعنى نكح وتعلق بالهمزة فيقال انكحت الرجل المرأة ويقال انه مأخوذ من نكحه الدواء اذا خامره
غلبه او من تناكحت الاشجار اذا انضم بعضها الى بعض او من نكح المطر الارض اذا اختلط بثراها وعلى هذا فيكون
النكاح مجازا في العقد والوطى جميعا لانه مأخوذ من غيره فلا يستقيم القول بانه حقيقة لا فيهما ولا في احدهما ويؤيده انه
لا يفهم العقد الا بقرينة نحو نكح في بني فلان ولا يفهم الوطى الا بقرينة نحو نكح زوجته وذلك من علامات المجاز وان قيل غير مأخوذ من شيء
فيترجح الاشتراك لانه لا يفهم واحد من قسميه الا بقرينة انتهى واما الثاني فلان الاصل الذي يوافق العرف مع اللغة وضعف هذا

كلام في [illegible] النية

الخبر الظاهر بسبب ما عرفت من صحة القول الثاني وسيلة اعلم ان مقتضى الاصل كما صرح به جماعة من الاصحاب كالشهيد والمحقق
الثاني وغيرهما وهو ظاهر الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه كالوضوء وغيره من العبادات من اوله
الى اخره واحتجوا عليه بان دليل الكل شامل للاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا على عدم اعتبار ذلك قال في
المدارك للحرج فيه لان الانسان كثيرا ما يشتغل عما هو فيه وقد ادعى في جامع المقاصد والمقاصد العلية الاجماع على
صحة عبادة الذاهل عنها والموجب عندهم الاستدامة الحكمية بدلا عنها واختلفوا في تفسيرها ففسرها الفاضلان
وثانيا المحققين والشهيدين وغيرهم بل حكي عن الاكثر بان يعين وهو البقاء على حكمها وعدم نية تنافيها وفسرها
الشهيد في الذكرى بان يجدد العزم على مقتضاها او لعل الفاضلين الغنية والسرائر فيها ابعد الحكم بعدم
استمرارها وذلك بان يكون ذاكرا لها فينوي فعل النية في افعالها وادعى الاولى الاجماع عليه وذلك اما لان الاصل استمرارها
فعلا يقتضي استمرار العزم مع القيد المعتبر فيه والمتمم للدليل على عدم اعتباره وهو ملاحظة باقي القيود دون
اصل القربة فيبقى هو على اصل المقتضى ولان المبني لا يسقط بالمعسور وعلى ما هية النية يمكنه من العموم في
بلد العذر اولان الاصل الفساد الذي يستفاد لانه قطع بالصحة مع عدمه فليس الا مع استمرار العزم والمانع
دليل على الصحة فحكم بالفساد بمقتضى الاصل فيه ورد هذا التفسير اولا بالمنع من الاصل المزبور اذ غاية ما يستفاد مما
دل على اعتبار النية فيه هو انما لا عمل الا بالنيات لزوم اعتبارها في الجملة وذلك لان النية اما الربط او منها المعنى
اللغوي وهو العزم على الفعل مطلقا او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل ولما كان المراد فلا دلالة
على لزوم الاستمرار في الاجزاء والاجزاء وان كانت اعمالا ولكن ليس المراد جميع الاعمال ضرورة بل المراد الاعمال المعهودة
عند الشارع كالصلاة والوضوء وهي عبارة عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجاز عرفا لا يصار اليه الا
بقرينة ولا يلزم من هذا جواز نية الخلاف لان الواجب كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص وكانت ارادة
الضد منافية لارادة الضد الاخر فيقتضي ذلك وجوب الاستمرار على ذلك الوجه المطلق شرعا و يتحقق بعدم نية تنافي
الاول فيتم ويحصل نية الخلاف فيحصل له ما نواه اولا اللانية فلا يقتضي العزم لعدم الدليل عليه وقد نبه على هذا الرد
الشهيد الثاني في الروض والمقاصد العلية والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة وثانيا بانه
لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حيثما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل مطلقا وثالثا بان ذلك
مستلزم لبطلان عبادة الذاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارض بحكاية الاجماع المحكي في الغنية
لا معتضدها بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبارة الغنية كالسرائر على ما هو عليه وهو غير بعيد ورابعا بان ما
فسر به الاستدامة الحكمية هو بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص والجميع
نقل ما في الاول فلانه انما اعتبر النية فيه لكونه عبادة لان العمل لا يسمى بكونه عبادة الا بها فان نفس العمل يحتمل

وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في التمييز هو النية وهذه العلة لابد وان تكون مستصحبة الى الآخر والا فلا يمكن
صرف العمل الواقع في الاثناء الى كونه عبادة ولذا لو نوى في اثنائه او لا بحيث لو راجع وجدانه لما خطر ببالها بحكم بالفساد
ولو كان يجري بعدم نية الخلاف فهو نزل لضميره ونية عبادة لما وجبت المقارنة وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة
اذا لم يتعقبها نية الخلاف الى الآخر وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل وانصف وجد ان الادلة العقلية
والنقلية متوافقة الدلالة على استدامة الفعلية والعجب من الاصحاب حيث نقلوا وجوبها باعتبار الحرج مع ان العزم
في وجوب النية في العبادة اما هو البرهان القطعي واما في الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي الا ستدامة
الحكمية وانما الخلاف في تفسيرها ولولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما في الثالث فللمنع من كون الداعي غير نادر في
ملتاد تكر هذه اما نيه لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من اول الى الآخر واما اذا كان المراد تجديد العزم حيثما
تذكر كما ينبه عليه قوله وذكره فلا يرد عليه اصلا واما في الرابع فلان المراد بالاستدامة الفعلية هو العزم على
الفعل مع سائر الخصوصيات المعتبرة فيه وكون الاستدامة الحكمية المفسرة بالعزم على الفعل على الوجه الذي فيه تفصيلا لا
كالنية سلمنا ولكن انما يلزم لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده واعلم ان الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة
حكمية وهو ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل وجوده ام لا فان كان الاول لكان اللازم ما ذكره وان كان الثاني كان الحق
ما ذكره وورد عليه جماعة من الاصحاب اما اولا فبان النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول بعدم
استغناء الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقا فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم من الاحتياج
الى المؤثر وجوب استحضار النية بجميع مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول وغير مستلزم له وان دخل ضمنا
لكن الدلالة تضمنية ملغاة في هذه الاحكام ونظائرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الموضوع حقيقة ثم توجه نحو [illegible] شيئا
فشيئا ومثل هذا الباقي لابد له من سبب الى آخر وجوده على القولين والتحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا الداعي
ولا عبرة بما يلزم لو كانت النية عبارة عن الحديث النفسي والتصوير الفكري بمعنى احضار العمل مع مميزاته من وجوب
وندب في حدود البال كما يستفاد من كلام اكثر المتأخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي
بالبال كما في الاشتغال بالجماعة والمكالمات اللازمة فيما ذكرنا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه كما نطق به الكتاب
العزيز ولذا التجا الى القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن حقيقة النية والى القول بوجوب المقارنة وهذا القول
ضعيف فان النية عبارة عن الداعي الى الفعل كما عليه المحقق الخونساري والمحقق البهائي والمقدس الاردبيلي والمحدث الكاشاني
وجمع [illegible] فلا يخفى على المتامل انه ليست النية بالنسبة الى العبادات الا كالنية بالنسبة الى غيرها
من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه ومشيه وذهابه وايابه وتعقيبه وتسبيحه وتهليله وتحميده وثوابه
ومناجاته وشكايته ومحاكاته ونحو ذلك وقد اشار الى ذلك الفاضل البحراني [illegible] الاردبيلي [illegible] ولا
فاعل الا

فاعل الا ويتمكن عنه فعل من هذه الافعال الا مع قصد ونية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة
عليه والاسباب الحاملة على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا بصرف النفس
عن تلك الدواعي الموجبة والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من عقل هذا المعنى من الاصحاب كما قدمنا نقله عنه
لو كلفنا الله العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ومع هذا الشرب المكلف عند الارادة فعل من هذه الافعال الاجتعل
لو حضر النية والاشكال ولا وسوسة ولا تكره لا يخطر مقارنة ولا يغير ذلك المحال بما اعتبروا في ذلك المجال قال
والبروت من زيد ايضاح لما قلنا فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلسك ودخل عليك رجل من يستحق القيام
له والتواضع فقمت له [illegible] العادة فهل يجب عليك ان تتصور ذلك
القيام او تواضع للفلاني لاستحقاقه ذلك قربة الى الله تعالى والا لكان قيامك له من غير هذه التصويرات خاليا من النية لا نية
[illegible] مجرد فقيامك خاليا من هذه التصويرات [illegible] واقع بنية وقصد على جهة الاجلال
والاعظام الموجب للمدح والثواب من المقطوع بانك لو تكلفت تخيل ذلك التخيل [illegible] ذكرته على لسانك لكنت
لكل سامع ضحكة للجامع وهذا شان النية في الصلاة ايضا فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر مثلا وهو عالم بوجوب
ذلك الفرض سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الحامل له على الاتيان به الامتثال لامر الله تعالى ثم قام من مكانه وسارع
الى الوضوء ثم توجه الى مسجده ووقف في مصلاه واذن واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان صلوته صحيحة شرعية
مشتملة على النية والقربة والرب من زيد ايضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة شرعا انما هي عبارة عن انبعاث النفس
وميلها وتوجهها الى ما فيه غرضها ومطلبها عاجلا او آجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا لها فلا يمكنه
اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او تصوير تلك المعاني بالجنان [illegible] من جملة [illegible] مثلا اذا
غلب على قلب المدرس [illegible] المصطلح حب الشهرة وصيت الفضيلة واستمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة
فكان ذلك هو الحامل له على تدريسه او عبادته فانه لا يتمكن من التدريس او الصلوة بنية القربة اصلا وان قال بلسانه
او تصور بجنانه ولفظ ادرس قربة الى الله تعالى وما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الاولة وينتقل من تلك الدواعي السابقة
الى غيرها مما يقتضي الاخلاص لله تعالى ولا يتمكن من نية القربة بالكلية انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ومما يعضد ما ذكرناه في
معنى النية وجوه الاول لزوم الحرج العظيم في احضار الصورة في البال وكفى بذلك شاهدا وقوع كثير من الناس في شبكة
الخناس وابتلائهم بالوسواس حتى ان منهم من يلتجئ الى تخصيص الاطناب الا التصريح وتكرار اللفظ الصريح وقع ذلك
[illegible] الثاني خلو [illegible] السلف والاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية والاخبار [illegible] بل سهولة
امرها والاشارة الى ان النية في العبادات كالنية في سائر الافعال الاختيارية وبهذا اعتذر عنهم في كون
ذلك والحبل المتين الثالث ان القائل بالاخطار يلزمه القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن حقيقة النية

ولا يمكن القائل بالدواعي وقد اشرنا سابقا الى الاستدامة الحكمية بل نفعها الشواهد العقلية والنقلية
الرابع ان القائل بالاخطار بجميع اجزائها مفصلة دفعة واحدة والفصل المتعلقة فهو محال وان اراد
تدريجا فالقصد اليه فليس المنوي بتمامه حاضرا عند القصد فلا فائدة في قبلية الاخطار واذ قد تحقق
ان النية ليست الا الداعي فاستدامتها فعلا لا عسر فيها والذهول اذا كان بحيث لو راجع لاستشعر لا ينافيها وتوضيح
ذلك ما ذكره بعض المحققين فقال ان النية لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي والحامل عليه والفرد في
تاضيه ما نجده في سائر افعالنا انه قد يعرض لنا مع الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والدواعي في اثناء
الفعل بحيث انا لو راجعنا الوجدان انا لرايناه التصبير باقية على ذلك القصد الاول ومع ذلك لا نحكم على انفسنا ولا يحكم
علينا غيرنا بان ما فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية وقصد بل من المعلوم انه اثر ذلك القصد والداعي
السابقين فالحكم في العبادة كذلك اذ ليست العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية المكلف والنية ليست الا عبارة
عما ذكرنا انتهى وعلى هذا لا يجب المقارنة بالمعنى الذي ذكروه نعم يشترط بقاء الداعي وذلك لما اشار اليه استاذنا الكل وفقا
في مقام ذكر دفع الاشكال في الحكم بوجوب المقارنة اذ لا يجوز صدور الفعل بالارادة لغرض مع الذهول في اثنائه عن
تصور الغرض الفعلي في زمان منفصلا فكل يمكن صدوره منه بالارادة لغرض مع الذهول عنهما منفصلا
في ابتداء الفعل اليه اذا تصور الفعل والغرض في زمان سابق عليه وصار ذلك باعثا على صدور الفعل وهذا الوجدان
والفرق بينهما كمة بوقوع هذا الغرض عند الاضطرار حال الانتقال الى … يجوز ان يصدر الوضوء مثلا لغرض الامتثال
والقربة باعتبار تصوره وتصور ذلك الغرض في الزمان السابق فيلزم ان يكون ذلك الوضوء منه صحيحا انتهى وميله
اعلم ان التاكيد قد يستفاد من تكرير اللفظ وهو التاكيد اللفظي نحو جاءني زيد زيد وما الكوفة الا انت انت وضربت
ضربت وان ان زيدا قائم وان زيدا زيدا وقد يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو
التاكيد المعنوي كما في جاءني القوم كلهم وقد يستفاد من غير ذلك ولا ريب في وقوعه وعليه جمهور العلماء بل حكى
عن جماعة من اللاحقة من انكار وقوع التاكيد مطلقا فاسد جدا واحتجاجهم باستلزامه التكرار الخالي عن الفائدة الذي
يمتنع من الحكيم صدوره مدفوع بالمنع من استلزامه ذلك كيف وفيه تقوية ما تقدم ودفع توهم التجوز والسهو من اعظم
الفوائد ولو ثم اشتهر في سيرة العقلاء قديما وحديثا على ذلك كما لا يخفى نعم لا شك في انه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل وقد ادعى الشهيد الثاني عليه الاتفاق فقال وقد اتفقوا على ان التاكيد خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام
انما هو افهام السامع ما ليس عنده وميله الاشكال في ان الاطلاق اذا كان له فرد شايع انصرف اليه … في الفرد النادر
الرجوع الى ما يقتضيه الاصل واما الاشكال في دعوى شموله لجميع الافراد النادرة اذا ثبت الحكم المعلق عليه في بعض الافراد
النادرة بالاجماع كالمنع … وقد تقدم … عبارة الاشارة وذلك لا يرجع الى الاشتراك في الحكم لا ينفسط الاندراج

في … الوقوع التاكيد في اللغة

تحت

تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولا يعقل ان يثبت حكم الفرد في بعض الافراد بل هو غير معقول بما ذكرناه
الامر الاول المرجح للاشتراك في الحكم لو كان وسلمنا ذلك لكان الاصل شمول الموضوع للذكور للاناث اذا ثبت
حكمه لبعضهن وهو خلاف ما قاله اكثر المحققين لكنه انه لو صح ذلك لما صح الجواب بجمع من اعاظم الاصحاب
عن سقوط الصبي لتحقق الجواز التطهير بالماء المضاف باطلاق الامر بالغسل بان فرد الغالب هو الغسل بالماء المطلق
اذ السائل يقول على تقدير صحة ذلك انه هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الغسل بماء الكبريت والنفط
بالاجماع فيلزم ان يشمل جميع الافراد والالتزام بخلاف هو لا الجماعة في الجواب مع كثرتهم وتعذر نظرهم وتحقيقهم
بعيد عن سقفتي الصواب لا يقال يستفاد الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخ اما ان يكون هذا
الاطلاق وخطاب اخر والاخر مدفوع بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه فانحصر في
الاول وهو المطلوب ولا يجوز النقض بالحكم بعدم شمول الخطاب الموضوع للذكور للاناث اذا ثبت حكم في بعضهن لان
هذا الاصل وان كان يقتضي الحكم بالشمول لكن عارضه اصالة عدم التجوز والتغليب الذي يبنى على تقرير الشمول اذ لا تقول
الاصل المذكور معارض هنا باصالة الحمل المطلق على الفرد الشايع المتبادر لانا نقول هذا حسن لو جعلنا شيوع الفرد سببا
لحمل اللفظ عليه من قرينة اليه واما على تقدير جعله موجبا للتشكيك في تعلق الحكم بالمهية الكلية الشاملة لجميع الافراد
او بالفرد الشايع فلا لان الشك لا يعارض الاصل كما لا يخفى وميله ذهب جمهور المحققين الى وقوع الالفاظ المترادفة
في اللغة وهي على ما في النهاية الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد فالخرج بالمفردة الحد والمحدود
ونحوهما باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة
الصفة كالفصيح والناطق وحكي عن ابن فارس وتغلب المنع من ذلك وقالا وما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين
بالصفة فالاول باعتبار النسيان او انه يانس والثاني باعتبار انه بادي البشرة وظاهر الجلد انتهى لنا الاولين
الاستقراء والاخرين وجوه الاول انه لو وقع لكان لغوا لخلو الواضع عن الفائدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المقصود من وضع الالفاظ افادة المعنى وهي تحصل باحد اللفظين فيكون الاخر لغوا واما بطلان التالي فظاهر
انه لو وقع للزم تعريف المعرف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افهام المعنى وهو
حاصل باحد اللفظين فاذا … باللفظ الاخر لا افهام فيه الا تعريف المعرف وتحصيل الحاصل الثالث ان اللفظ
اذا كان واحدا كان اقرب الى الضبط وكان مؤنة حفظها اخف مما كان اذا تعدد فيجب على الواضع الاقتصار
لفظ الواحد تسهيلا لسبيل المسحب وقد يجاب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالنقض بالالفاظ
الموضوعة لمعنى واحد في لغة واحدة كالانسان والبشر في لغات متعددة وانكار هذا القسم مكابرة فانا
نجد ان العرب يعبر عن معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسي يعبر عنه بلفظ اخر وكذا الهندي والتركي …

في … وقوع الترادف في اللغة

والزنجي وقد اشار المصادكرناه السيد عميد الدين فانه قال البعض الحكم بجوازه ويدل على انه لم يكن جائزا الى ممكنا لما كان
واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما اللازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة
واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه الاستقراء على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع للحيوان
المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي العقار والخلق موضوع
للوضع المخصوص او قولهم ان التراد لا يتحقق الا من الا ان يقال الا الالفاظ المختلفة الموضوعة لمعنى واحد
بحسب اللغات المختلفة لا تعد من الالفاظ المترادفة لان شرط الترادف كون اللفظين من لغة واحدة وفيه نظر وثانيا
بالمنع من الخلو من الفائدة وان جعل المقصود باحدهما لا الفائدة الزائدة على اصل الافادة المقصود متصور وقد اشار
اليها في التمهيد بقوله قال وقد عد منها التوسع وغيرها من الطرح جوازه والامكان ان يضع قبيلة لفظ المعنى الذي
وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقوة على القصاحة والقيام الوزن
باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها انتهى واما عن الثاني فالا التعريف مجاز الاستدلال
على مطلب واحد بادلة متعددة وامارات كثيرة وثانيا بان الواضع انما وضع اللفظين لمعنى فبان منهما اشاء توسعة
لا بهامعا واما عن الثالث فبان رعاية الحكمة المرتبة في لو سلمنا انما يكون اذا لم يعارضها حكمة اخرى اعظم منها او مساويها
كما يحصل البعض الحاء فيتحقق فوائد الترادف فظلا تذنيبا الا اعلم انه اختلف القائلون بوقوع الترادف في اللغة فانه
هل وقع في الاسماء الشرعية وبحسب الوضع الشرعي اولا فمنه الغزالي وغيره الاول تمسكا بامر الواجب والفرض وضع لدى
الشرع لفظان لجميع لفظ الواجب والثاني لفظ الفرض وكذا معنى الاستحباب متعدد كلفظ المستحب في الشريعة ومن الوارد في
الثاني تمسكا بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولم يقم دليل على ثبوته في الاسماء الشرعية واجيب عن حجة
القول بالمنع مركون تلك الالفاظ موضوعة لدى الشارع بنتك المعنيين بل هي انما وضعت لها بحسب اصطلاح المتشرعة الفقهاء
الثاني اعلم انه حكى عن قوم انهم ذهبوا الى ان التابع للفظ نحو ليطان في قوله شيطان ليطان وحسن بسن من
المترادف لمتبوعه لدلالة كل منهما على ما دل عليه الاخر وهذا القول خلاف ما صار اليه المحققون وبطلانه لو كان احدهما
وشرط الترادف ان يكون اللفظان موضوعين وبعض الفاظ التابع من الالفاظ المهملة التي لم توضع لمعنى والثاني انه
لو كان من المترادف لصح افراده عن متبوعه لان شأن الالفاظ المترادفة امكان افراد احدهما بالذكر عن الاخر وبكل ذلك
وما هذا الاخر والثالث المحض والتالي باطل اذ لا يجوز ذكر التابع بدون متبوعه فلا يصح ان يقال ليطان
منفكا عن شيطان وقد اشار المحقق العلامة في النهاية قال ويكن افراده بخلاف التابع ثم انه توهم بعض ان التابع
يفيد تقوية المتبوع لانه لو لم يفد ذلك لكان خاليا عن الفائدة وهو غير جائز وفيه ان هذا حسن لو سلم وقوعه
في اللغة الصحيحة ولكنه ممنوع وكيف يكون ذلك افادته التقوية مع كونها وانواع الوضع المفقود في التابع

فيه ان التابع لا يفيد معنى المترادف

تدريج

تدريج بعدم افادته التقوية البتة وقيل الثالث اعلم انه حكى عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان وهو حق
الا ان الحد اللفظي وهو تبديل لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر موضوع له واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى كقولك
الدور انه الاسد نحو الغضنفر الاسد الاثنين السبع والرابع الحد الحقيقي المنبئ عن ماهية الشيء نحو الانسان الحيوان
الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل المحدود ومقوماته التي يتحقق بها حقيقة المحدود
انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فالدلالتان متغايرتان فلا ترادف بينهما وتتفرق اجزاء الحد
للماهية باوضاع متعددة ودلالته تفصيلية والمحدود دال على ذلك بوضع واحد ودلالته اجمالية الرابع اعلم انه
حكى عن قوم القول بان المؤكد والمؤكد مترادفان والمشهور على الخلاف لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد فيكون مفاده
زائدا على المؤكد والشرط في الترادف عدم الزيادة ولان المؤكد لا يجوز افراده عن المؤكد كما عرفت في التابع وسلم انا نطلق
حكم التابع بعبارة خاصة كما اذا قال الله اكبر واذا الحمد لا يقول ايتها الصلوة فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها
وقيامه مقامها سواء كانا من لغة واحدة كالانسان والبشر او من غيرها وذلك لان الظاهر من خطاب الشرع المفروض ثبوت
الحكم لتلك العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل والدليل مجرد كونهما مترادفين لا يصلح لذلك اما الاول فلانه المفهوم عرفا
ومقتضى العبارة في اللغة ولذا لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اتى بمرادف الله اكبر في مقام الاتيان بالامر بقول الله اكبر
وكذا لا يحكمون بامتثال من قرأ مرادف القرآن والدعاء ممتثل للامر بقراءتهما واما الثاني فلانه لم يوجد دليل الامر العقلي
لامر غير علام التعاددهما يقتضي ذلك ولا مانع عقلا من ثبوت حكم العبادة وعدم ثبوته لمثلها في الدلالة
على المعنى لانه لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم باستثناء العبد لامر سيده اذا قال له الحر بعد وقل له افعل
كذا وكنا اعبر العبد عن مقصود سيده بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل فانا نجد العقلاء يحكمون باستثناء الامر
حرت عادتهم على ذلك في امر الاستثناء القولية وكيف يجوزونه مع لزوم تادية المقصود بنفس ما ذكره المرسل فانه محال
عادة لانا نقول ان القرينة على ان المقصود بمجرد نقل المدعى لا التعبير بالعبارة الخاصة هنا موجودة ونحن لا نمنع
من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم ان القصد مجرد اظهار المعنى ولولا القرينة لمنعنا من ذلك ولا نوهمنا القرينة
غالبا موجودة في موضع الشك يجب الالحاق بالغالب لانا نقول نمنع من ذلك فيتم انه في مقام الشك اذا لم يتحقق احد
الطرفين لا اقتصار على المتيقن وهو نفس تلك العبارة الخاصة لا يثبت الحكم لها مع الاشك فيه ومنها الشك
ثبوته لغيرها انتهى واعلم انه صرح العلامة في النهاية كما عن جماعة بجواز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه قال لان التركيب
من عوارض المعاني وذهب اليه بعضهم كما عن الشيخ البهائي جواز ذلك بالقسم الحكم اللغة الواحدة دون اللغتين لانه
لو جاز في الاخير للزم اختلاط اللغتين وهو باطل وعن الرازي المنع مطلقا لانه لو صح لصح تبديل التكبيرة بالاحرام بالمرادف
والتالي باطل ولانه لو صح لصح ان يقال الموت بغير زيد مقام صاحب في المراد فيه والتالي باطل فلا المحقق الشريف

في عدم الموافقة بين المترادفين في قيام احدهما مقام الاخر على الاطلاق

ان المجوز ان اراد انه يصح في القران فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف وان اراد في الاذكار والادعية
فهو ايضا على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة
او اكثر مسئلة اعلم انه صرح جماعة بان العدل اذا عمل برواية واستند اليها كان ذلك تعديلا له وانها قال العلامة
في مقام ذكر ما يدل على التعديل او العمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها وقال البيضاوي في المنهاج في المقام
المزبور او عمل بخبره وقال العبري في شرح المنهاج في المقام المزبور الرابع ان يعمل العدل بخبره فان عمل العدل
تعديل للمروي عنه اذ لو لم يكن عدلا لم يكن العامل بخبره عدلا بل فاسقا لان الكلام في العامل العدل وقال الرازي في
المحصول في المقام المزبور ورابعها العمل بالخبر ان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس
بتعديل فان عرف يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وقال الآمدي في الاحكام في المقام المزبور
واما العمل بروايته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو تعديل متفق
عليه الا [illegible] يعمل بذلك [illegible] فسق وهذا الطريق والحق ان يكون العمل فيه مستند الظهور الاسلام في
السلامة عن الفسق ظاهر الحال والتعديل بالقول من غير ذكر السبب المتفق عليه في الاصل وذلك مع جرح بالنسبة
الى التزكية بالقول مع ذكر السبب في باب الاخبار بل الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية وكلما اشترط فيه [illegible]
وباب الرواية فكان الاحتياط او الاحتراز فيها اتم واوفى وقال الحاجبي في المختصر في المقام المزبور وعمل العالم مثله انتهى
وفيما ذكره نظر لامكان كون ذلك العدل حمل عمله بتلك الرواية لانه رجح عدالة الراوي والاصل عدم ثبوت العدالة
الا بيقين الا كون على اشتراط العدالة فيلحق المشكوك فيه لهم خصوصا اذا كان قبل العمل بخبر اشتراط العدالة
لا ان اصل بقائه على المذهب السابق وفيه نظر فانه لم يرض بما ذكره جماعة قال العلامة في المقام المزبور الرابع
العمل بروايته وان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس تعديلا اجماعا وان عرف يقينا انه عمل
بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وفيه نظر لاحتمال ان يعمل برواية المسلم اذا لم يعلم فسقه لانه شرط العدالة
وقال السيد عميد الدين في المقام المزبور الرابع ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته وانه انما عمل بالحكم المذكور
للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان عمله بها فسقا هذا اذا لم يعلم من العامل انه يجعل
اما الموجب بان لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل الى الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا وقال العضدي
في المقام المزبور وكذا اذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية بروايته [illegible] واعلم انه يستفاد مما ذكره
[illegible] العدل بما يوافق مضمونه ولم يعلم تعويلا للرواية وصرح بذلك الشهيد الثاني في البداية قال وعمل العالم المجتهد
في الاحكام فتياه بمقتضى [illegible] على وفق حديث [illegible] لاحتمال [illegible] ولا [illegible] لانه لا [illegible] على واحد
من العمل والمخالفة اعم من كونه مستند اليه او قد [illegible] في العمل الاستناد الى دليل اخر من [illegible] في المخالفة

للقدوة

اشتراط وغيره او معارضتها بما هو ارجح سندا او غيرهما او العام الا بحجة على الخاص انتهى مسئلة اعلم ان من جملة اقسام الحديث المرسل وقد اختلف
عبارات اهله في تفسيره في النهاية هو [illegible] قول العدل الذي لم يلق الرسول قال رسول الله كذا او [illegible]
[illegible] قال ابن عباس كذا وفي شرح المبادي لفخر الاسلام المرسل هو ما [illegible] الرسول او الامام [illegible]
[illegible] كما [illegible] الاحكام [illegible] بقول العدل الذي لم يلق النبي قال رسول الله كذا وفي النهاية [illegible]
الامام [illegible] الاصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابع ذكر الواسطة بينه وبين النبي
[illegible] الحديث [illegible] لم يذكر من سمعه [illegible] احد فيسمى منقطعا وان كان اكثر
فيسمى معضلا او منقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي قال رسول الله هكذا [illegible]
الآمدي وذكر ابن الحاجب [illegible] ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين وفي شرح [illegible] العضدي والمنهاج [illegible] وشرح الشيخ
[illegible] قال رسول الله والذكرا
وذلك مثل ان يقول التابع او تابع التابع قال رسول الله [illegible] كذا او فعل كذا او قال [illegible] كذا او [illegible]
من سمعه من [illegible] فهو مرسل [illegible] المرسل [illegible] بقول التابع قال رسول الله كذا وفي شرح ابن
[illegible] المرسل ان يقول الشافعي قال رسول الله او يقول [illegible] رجل او يقول [illegible] الثقة وجميع ذلك كان
[illegible] لا يعرف السامع [illegible] السند [illegible] وهو لم يبلغ ذلك [illegible]
[illegible] الخبر [illegible] وهو [illegible] المرسل ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة
او بواسطة نسيها او تركها او قد يسمى منقطعا او [illegible] واحد او معضلا [illegible] العالم وغيره اذا
ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم [illegible] ترك الواسطة واسقط او ذكرها [illegible] او غيره كقوله
عن رجل او عن بعض اصحابنا [illegible] بين الخاصة والعامة [illegible] المرسل [illegible] انه [illegible]
[illegible] ان [illegible] الواسطة واحد او [illegible] او من [illegible]
كان او كلها [illegible] واحد [illegible] او اكثر [illegible] الرواية [illegible] الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم
من لم يدركه [illegible] هذا [illegible] الحديث [illegible] بواسطة وان [illegible]
[illegible] ارسال الصحابي عن النبي بان [illegible] الحديث عنه بواسطة صحابي اخر سواء
كان [illegible] كبيرا [illegible] رواه بغير واسطة بان قال
التابع قال رسول الله مثلا او بواسطة [illegible] مع علمه بها او ابهمها كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا او نحو ذلك هذا هو المعنى العام للمرسل [illegible] عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابع الى
النبي من غير ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله وكذا وهذا هو المعنى الاشهر له عند الجمهور وقيد

بعضهم عما اذا كان التابعي المرسل كبيرا كابن المسيب والا فهو منقطع واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه
وقد يطلق عليه اي على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة ما سقط
اكثر من واحد وقيل انه ماخوذ من قولهم اعضل اي مستغلق شديد ومنه الداء العضال وبين تابعي التابعي او من دونه فانه لا يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وآله والراوي يعرف فاذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف القوم فيما اذا ارسل العدل فذهب الاكثر في الاحكام الى
انه حجة مطلقا كابي احمد بن محمد بن خالد والكرخي والكلبي وابي حنيفة ومالك واحمد وابي هاشم واتباعهم من المعتزلة واكثر الفقهاء
بل حكي عن بعضهم جعله اقوى من المسند وخالف فيه الاكثر منهم الشيخ في العدة والعلامة في المبادي والتهذيب والنهاية والمنتهى
والشهيدان في الذكرى والدراية والشيخ حسن في المعالم والمقدس الاردبيلي والمحقق الخوانساري والمولى جمال الدين والشيخ البهائي
والحاجبي والعضدي والبيضاوي والقرافي وحكي عن عيسى بن ابان والقاضي ابي بكر والشافعي وقال السيد عميد الدين ذهب
المحققون الى عدم حجية المرسل وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية عن احمد حجة الاولين وجوه
الاجماع وقد اشار اليه في الاحكام فانه قال والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا ودليله الاجماع والمعقول اما
الاجماع فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل اما الصحابة فانهم قبلوا اخبار عبد الله بن عباس
مع كثرة روايته وقد قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه سوى اربعة احاديث لصغر سنه ولما روى عن النبي انما الربا في
النسيئة وان النبي لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة فقال في الخبر الاول لما روجع فيه اخبرني به اسامة بن زيد وقال
في الخبر الثاني اخبرني به اخي الفضل بن عباس وايضا ما روى ابن عمر عن النبي انه قال من صلى على جنازة فله
قيراط من الاجر فاسند بعد ذلك الى ابي هريرة وايضا ما روى ابو هريرة عن النبي انه قال من اصبح جنبا في رمضان
فلا صوم له وقال اما انا فلم اسمعه ورب الكعبة ولكن محمد قال ذلك فلما روجع قال حدثني به الفضل بن عباس وايضا ما روى
البراء بن عازب انه قال ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابنا ببعضه
واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار ويدل على ذلك ما روي عن الاعمش انه قال قلت لابراهيم النخعي اذا
حدثتني فاسنده فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبد الله
فقد حدثني جماعة عنه وايضا ما روي عن الحسن انه روى حديثا فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا وبلغ
ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان
اجماعا انتهى ولما يحتج بهذا جماعة قال العلامة في النهاية والجواب عن الثاني بمنع الاجماع في حجية […] وعدم
الانكار لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي اذا قال قال النبي صلى الله عليه وآله كان الظاهر منه الاسناد وجب على السامع
قبوله ثم اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ايضا وليس تبينه في اخر الحال دليلا على العمل بالمرسل
وقال الرازي في المحصول وعن الثالث ان هذه المسئلة عندنا اجتهادية ولعل بعض الصحابة كان قائلا به فخالفهم

انكروا

انكروا عليهم لكون المسئلة اجتهادية وايضا فالصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا قال قال رسول الله كان الظاهر
منه الاسناد واذا كان كذلك وجب على السامع قبوله ثم بعد ذلك اذا بين الصحابي انه كان مرسلا ثم بين اسناده وجب
ايضا قبوله ولم يكن تبينه في اخر الحال دليلا على العمل بالمرسل وقال البيضاوي قيل الصحابة ارسلوا وقبلت قلنا
لظن السماع وقال العبري وقيل ان الصحابة ارسلوا الاخبار مرارا كما روي عن رسول الله صلى الله عليه من اصبح جنبا فلا صوم له
وقبلت روايتهم ولم ينكر عليهم فدل ذلك على ان الخبر المرسل مقبول قلنا في الجواب عنه ان ارسال الصحابي الحديث
انما صار مقبولا لظن سماعه من الرسول لكونه صحابيا والعمل بالظن واجب وفيه نظر فان ابا هريرة لما روى ذلك
ما قبل منه حتى اسند الى الفضل بن عباس في المنهاج يكون مسندا لا مرسلا وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم
الجنب وقد صح اجماعا وقال الاسنوي تمسك الخصم بثلثة اوجه الاول قال الثاني ان الصحابة ارسلوا الاخبار كثيرا
التي يرجع فيها بسماعهم من النبي بل قالوا قال رسول الله واجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على
الظن ان الصحابي سمعها من النبي والعمل بالظن واجب وقال في الاحكام ما ذكروه فانه يدل على حكمنا بقبولها
فان قيل لا نسلم الاجماع ودليله من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان المسئلة اجتهادية والاجماع قاطع فلا
يساعد في المسائل الاجتهادية واما من جهة التفصيل فهو ان غاية ما ذكرتموه مصير بعض الصحابة والتابعين الى الارسال
وليس في ذلك ما يدل على اجماع الكل قولكم لم ينكر ذلك منكر لا نسلم ذلك ولهذا باحثوا ابن عباس وابن عمر وابا هريرة في ذلك
حتى اسند كل واحد ما اخبر به وقال ابن سيرين لا ناخذ بمراسيل الحسن وابي العالية وان سلمنا عدم النكير فغايته
انهم سكتوا والسكوت لا يدل على الموافقة لما سبق تقريره في مسائل الاجتهاد سلمنا الموافقة غير ان الارسال
المحتج به وقوعه انما وقع من الصحابة والتابعين ونحن نقول به لان الصحابة والتابعين انما يروون عن الصحابة والتابعين
عن قولهم الاجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد قلنا الذي لا يساعد انما هو الاجماع القاطع وشبهه وما ذكرناه
من الاجماع السكوتي فظني فلا يمتنع التمسك به في المسائل الاجتهادية كالظاهر من الكتاب والسنة قولهم لا نسلم عدم الانكار
قلنا لا نسلم عدمه وقولهم انهم باحثوا ابن عباس وابن عمر وابا هريرة قلنا المراجعة في ذلك لا يدل على انكار الارسال
بل غايته طلب زيادة علم لم يكن حاصلا بالارسال واما قول ابن سيرين فانكار الارسال لم يكن للارسال مطلقا بل
ارسال الحسن وابي العالية لا غير لظنه انهما لم يباليا بمن رويا عنه ولذلك […] فلهذا قال فانهما لا يباليان عمن اخذا
الحديث عنه لا على الارسال ارسال الصحابة والتابعين حجة قلنا انما يصح ذلك ان لو كانوا لا يروون الا عن الصحابة العدول وليس كذلك
ولهذا قال الزهري بعد ارسال الحديث حدثني به رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما ارسل حدثني به بعض الحرسية
انتهى والتحقيق انه لم يتحقق لنا الاجماع على حجية المرسل بالمعنى المعتبر عندنا معاشر الشيعة وهو الاتفاق الكاشف عن
المعصوم بل اكثر اصحابنا على عدم قبوله بنفسه بل يحكى دعوى شذوذ المخالف وهو البرقي ووالده وحصول الاتفاق

على خلافه بعد بحثنا انا لم نجد احدا وافقهما بل كل من وجدناه فهو مصرح بخلافهما الا ان الاخباريين يجعلونه حجة
فكيف يدعى الاجماع على خلافه الا انا نقول لو سلمنا انهم يجعلونه حجة فليس الا لما ذهبوا اليه من قطعية اخبار الكتب
الاربعة وهذه الحيثية غير حيثية محل البحث كما لا يخفى واما الاجماع الذي ادعاه في الاحكام فلا يجوز الاعتماد عليه
عندنا كما لا يخفى على من له اطلاع على طريقتنا بل لو جاز الاعتماد عليه على طريقة العامة اشكال لان الظاهر ان اكثر
المسلمين يذهبون الى عدم حجية الظن الحاصل من قولهم اذ لا يحصل الظن الحاصل من سكوت العلماء وهو واضح ثم انه لو سلمنا الاجماع
الشيخ على زعم الاكثر فيجب الاقتصار على الموضع الذي تحقق فيها الاجماع لا اثبات اصل كلي به وفي الجملة التمسك بالاجماع
لاثبات حجية غير وجيه بل لو استدل على عدم حجيته بالشهرة القريبة من الاجماع او البالغة حده لم يكن بعيدا لولا فرض
المعارض من الظواهر الثالث ان العلة المقتضية للتثبت في الخبر عدم العدالة فسق وانتفائه منتفية في المفروض لظاهر العدم العلم
بها واصالة بقائها على العموم فلا يجوز التثبت ولا التفحص بحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول واجاب
عنه السيد عميد الدين فقال لا نسلم انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بعد ثبوت ضده الذي هو العدالة فما لم يكن
العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ويمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العموم معارضة
باصالة عدم استناد اما توجه عليهم اولا من الشرع وفيه نظر الثالث ان المرسل لو لم يقبل القوم ان يكون ما يجوز فيه الارسال
وهو قول الراوي عن فلان غير مقبول حتى يصرح بنفي الواسطة بينه وبين فلان الذي يروي عنه والتالي باطل والملازمة
ظاهرة لان الاحاديث المعنعنة مقبولة بالاتفاق كما في سند الكتب المذكورة كما في النهاية فبهذا المقتضي للعمل
بالخبر انما هو الظن فاذا قال الراوي قال فلان مع علمه بصحبته كان امارة على انه سمعه منه ومع علمه بصحبته لم ينقل
حتى يسنده الى من هو السيد عميد الدين انه فقال الراوي اذا كان صاحبا للمروي عنه غلب على الظن انه روى منه
من غير واسطة ولو لم يقبل بصحبته لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح وقال الشهيد الثاني بعد الاتفاق
الا ذكر او وقوع نزاع في ذلك وادعى ان مثله غير متصل لكون الظاهر خلافه انتهى قلت لو سلم عدم صحة هذا الجواب فيمكن
ان يجاب بان الملازمة ممنوعة باعتبار حصول الاتفاق على قبول الاخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم دون الاخبار
المرسلة الرابع ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب العمل اما الاول فلان رواية الفرع عنه تعديل له لكون
الفرع عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل والا لم يكن عدلا وكان مدلسا وغاشا واما الثاني فلتحقق شرط قبول الرواية
وهو عدالته ولنا ولنا فيه نظر اذ لا دليل على ان رواية العدل بنفسها تعديل للمروي عنه لا عقلا ولا نقلا وقد صار
الى ما ذكرناه معظم المحققين قال العلامة في النهاية في مقام الاحتجاج على عدم حجية المرسل الثاني وجوه الاول عدالة
الاصل مجهولة فلا يقبل روايته اما الاولى فلان عينه غير معلوم فصفته اولى بالجهالة لا يقال يجب الاولى برواية الفرع عنه
ولانه تعديل لانا نقول العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه وقال الشيخ البهائي في مقام الجواب عن الحجج المزبورة

وعن الرابع

وعن الرابع بالمنع من كونه تعديلا للمروي عنه لجواز روايته عن الضعيف ولو سلم عدم روايته عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه او سكت عن
الجرح والتعديل فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلا ولا كان السكوت عن التعديل جرحا وقال ايضا في موضع اخر الثالث ان العدل
ربما يروي عن العدل وغيره لا سيما قبل معرفة عدالته او ربما يروي عنهما ممكنة ولا يترجح احد الطرفين عن غير العدل فلا يكون روايته حجة
الا بمرجح مفقود وقال ايضا في موضع اخر والحق ان رواية العدل لا يكون تعديلا الا اذا علم منه بصريح قوله او بعادته
انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل فح يكون روايته عنه تعديلا له والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل واحد وكل
ما قال عليه بكثير لا يكون غشا في الدين لانه لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم
لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية وقال ايضا في قول علي
قبول المرسل لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا وقال ايضا في مقام ذكر ما يفيد التعديل
او الرواية عنه لا يعرف فانه لا يروي الا عن عدل والا فلا وقال في المبادي ولو روى عنه لم يكن تزكية له الا ان يكون عادته
عدم الرواية عن غير العدل وقال السيد عميد الدين في شرح في مقام ذكر ما يوجب التعديل الثالث ان يروي عنه
خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او بصريح
قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية من العدل وغيره وقال الصاحب في غاية المبادي واما الرواية عنه
فلم يكن تزكية لان العدل كما يروي عن العدل كذا يروي عن غير العدل اللهم الا اذا علم ان من عادته ان لا يروي الا عن
عدل فح يمكن ان يكون الرواية عنه تزكية له وقال ايضا في مقام الاستدلال على عدم حجية المرسل الثاني عدالة الراوي شرط
في قبول الرواية وعدالة الاصل مشكوك فيها والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وانما قلنا ان عدالة الاصل
مشكوك فيها لانه لم يوجد الا رواية الفرع ورواية الفرع عنه ليس تعديلا وقال الشهيد الثاني في الدراية والعدل قد يروي
عن من لو سئل عنه لجرحه او لتوقف فيه وروايته عنه ليس تعديلا على القول الاصح لانه يجوز ان يروي عن غير عدل وقد وقع من كثير من الاكابر من
الرواة والمصنفين في ذلك خلافا للشيخ وجماعة من المحدثين فذهبوا الى اقتضاء ذلك التعديل وقال والد شيخنا البهائي العالم في مقام
الاحتجاج على عدم حجية المرسل لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير صالح لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره وقال المدقق
في الحاشية في هذا المقام لنا ان عدالة الاصل غير معلومة فلا يكون روايته مقبولة واما قلنا ان عدالة الاصل
غير معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع لا يكون تعديلا له اذ العدل قد يروي عمن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه وقال ايضا في مقام ذكر ما يفيد التعديل الثالث ان يروي عنه اخبار او اختلف في كونه تعديلا
والحق انه ان عرف من عادته او بصريح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا اذ من عادة
اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا فان قلت لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشا في الدين

فلم لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعته ثم انما يقول لم اكن اروي هذا وصدق فيه لجهله بما عرفه بالفسق ولا بالعدالة فهو في
وكلام المحقق كالاول الذي اراد الفضلي وقال الآمدي في الاحكام في بحث ما يقبل لمن كتبه واما ان روى عنه فهذا مما اختلف
فيه العلماء هو تعديل ام لا ومنهم من فصل وقال ان عرف من قول المزكي او عادته انه لا يروي الا عن العدل فهو تعديل والا فهو المختار
وذلك لان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته توقف فيها ولا يلزم من روايته عنه مع علم معرفته بعدالته تكون
ملتبسا من كسائر الرواة كما قيل انه انما يكون كما لو وجب في اسناده عنه على الغير العمل به ولم يكن عالما لكنه انه قال سمعته
يقول لكن افضل السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان لزم العمل يقتضي روايته والا كان مقصرا وهذا الطريق
فينبغي ان يكون موجبا للخشية في باقي الطرق اما بالخبرة الى التصريح بالتعديل فقط ولا سيما ان اقتصر بعد ذكر الاسباب للاتفاق عليه
والاختلاف في هذا الطريق ولهذا يكون موجبا بالخبرة في الحكم بالشهادة ولا اختصاص للشهادة بما ذكرنا بل يرد واما ما
الى العمل بالرواية فلا اشتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعدالة وقال الحاجبي المختصر في بحث ما يقبل به التزكية
ورواية العدل ثالثها المختار تعديل ان كان عادته انه لا يروي الا عن عدل وقال العضدي واما الثلاثة فرواية العدل
عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب احدها انه تعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل ثانيها ليس بتعديل اذ كثيرا ما نرى
من يروي ولا ينكر من يروي ثالثها وهو المختار انه ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل والا فلا وقال
العبري في الجيد المؤيد الثالث ان يحكم عنه من لا يروي عن غير العدل فان ذلك تعديل للمروي عنه بخلاف من يروي
عن كل من يسمع ولو كلف الثناء عليه لسكت فان تلك الرواية ليست بتعديل له وقال الاصفهاني ان الرواية عنه
تعديل له لان العدل لا يروي الا عن العدل قلنا الاثم بل قد يروي عن غير العدل اذ ربما يسئل عنه لسكت فيجرحه
او سكت فقط او بعيد في غيره بفسقه لم يطلع هو عليه انتهى والحق لا ندعي ان رواية العدل تعديل مطلقا بل انما اذا ظهر
من الفرع العين اما صحة الرواية وصدورها عن النبي وعن المخبر عنه بقوله قال رسول الله والدلالة الظاهر
في المعتمد نشأت فيه الاحكام فانه قال في مقام الاحتجاج بالدليل العقلي على عدم حجية المرسل اما المعقول
فهو ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله لكن المظهر المخبر بذلك فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او
ظان ان النبي قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم
عليه من الكذب الذي يدل على المسنديه وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لما كان عالما ولا ظانا
لصدق في خبره انتهى وقال الشيخ في مقام دفع الاعتراض على ما ذكره بان العدل قد يروي عن غير العدل قولهم ان الراوي
قد يروي عمن لو سئل عنه لجرحه او عدله قلنا ذلك انما يكون فيما كان قد عين الراوي وذلك النظر الى المجتهد
ولم يجز بان النبي قال كذا فاما اذا اتى به مثلما قال قال النبي وانما قال اذا لم يكن عند غير القطع الى الجزم بقوله قال النبي الا وقد علم او ظن عدالته
الراوي عنه على ما ... انتهى لانا نقول لا نسلم انه انما ذلك تعديل له بل له وجهين الاول ان الاثر اقوله قال رسول الله يدل على الجزم

فلو

بذلك كما اشار اليه جماعة وقال في النهاية بعد التصريح بان رواية العدل لا يقتضي التعديل فان قيل المانع من جواز
ان يروي عن غير العدل لكذب واستبعد العدل ذلك لان الفرع مع علمه بالجهالة ان يخبر عن الرسول الا وله الاخبار عن
ذلك ولخفي ذلك الامر على الظن انه قول الرسول اذ لو استوى الطرفان حرم الاخبار ومع المجهول العلم والظن
بانه قول الرسول او علم او ظن عدالة الاصل ولان الفرع مع علمه بالجهل ان يوجب شيئا على غيره او يعلم ان لا اذا
علم انه لو وجب في ذلك او ظنه وهذا يقتضي ظهور عدالة الاصل فوجب قبول روايته والجواب لا شك في ان العدل
ان يروي عن العدل وعن غيره ولا امتناع في ان يعلم انه غير العدل فيكون روايته عنه ممكنة ولا يسمع وروايته عنه
اهل العلم بغير الاطلاع منفصل وقول الفرع قال الرسول يقتضي الجزم بانه من سنة الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه
كذب فهو يقدح في عدالته فلابد من صرفه الى غير ظاهره ولعل المراد انه ظن انه قال رسول الله او الحمل ان يكون المراد
اني سمعت انه قال الرسول لكنه لو صرح بهذا القول لم يكن فيه تعديل اذا قوله ذلك وان كان قد سمعه ممن كان
وضع ان يكون روايته يقتضي الحكاية على غيره الا بعد ثبوت عدالة الاصل فلو بعد تم كونه عدلا بان هذه الرواية
توجب على الغير لزوم الرد وهو يقتضي ما ذكرتم وشاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فاذا ذكر نقول انه لا يجوز
لان يجبر الا وله ذلك وانما يقبل مع عدالة الاصل وهو انه لا يوجب على غيره شيئا الا اذا كان عالما فلم يمنع
انه لا يقبل شهادته لانه لا فرق في الشهادة بين اثبات حقه على الغير والخبر يتضمن اثبات حقه مطلقا من دون
تخصيص فينتفي التهمة هنا الا هناك لجاز ان يتوكد به الرواية كالعدد ولان شهود الاصل لو الشهادة بالاتفاق كذا
رجعوا ضمنوا فيجب على الحاكم معرفتهم باعيانهم لا انا نقول الشهادة وان توجب على الخبر لكن الخبر تفيد من وجه اخر
وهو انه يقتضي شرعا على نحو جميع المكلفين الى يوم القيمة فيجب فيه الاحتياط اكثر من المتعذب الحق على المكلف والحدود
الا عند الرجوع يلحق بالروايات شاهد الاصل فقيد اذ كيف يمكن تضمنه وقال العبري يحمل اخبار الراوي
عن الرسول والدلالة على انه قال او ما هو جلد على انه سمع وقال البيضاوي قبل اسناده يقتضي انه الرسول يقتضي
الصدق قلنا بل السماع وقال العبري وقيل ان قول العدل قال رسول الله والاسناد للخبر الى رسول الله والاسناد
للخبر الى رسول الله يقتضي صدقه فيما اسند والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فانه كل الخبر الذي ما اسند الى
الرسول والذكا يقبل قلنا في الجواب عنه لا نم ان اسناد العدل الخبر الى الرسول يقتضي صدقه فيه بل انما يقتضي
سماعه من غيره لجواز انه انما قال قال رسول الله لانه سمع من غيره انه كان يقول هكذا اوقال لا نسلم لان
الاسناد يقتضي صدقه بل انما يقتضي انه يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي وذلك الغير لا يعلم كذبه لانه يعلم
صدقه او يحمل جهالته وقال في المحصول قول الفرع مع علمه انه خبر عن الرسول ويجوز ان يعولوا ذلك الا اذا
قد اعتقد عدالة الراوي قلنا اذا قال قال رسول الله فهو يقتضي الجزم بان القول للرسول والجزم بالشيء

مع تجويز تعقيبه بكونه وذلك يقدح في عدالة الراوي فلا يبعد صرف هذا اللفظ عن ظاهره فليس ابا فيقولوا
المراد منه انه قال رسول الله صلعم او اني ابي يقول لعن المراد منه اني سمعته قال رسول الله صلعم ومعلوم انه لو صرح
بهذا القول لم يكن يقتضي بل لا يفيد الاصل لانه لو سمعه من كان فاسقا متظاهرا بالكفر يحل له ان يقول سمعت انه قال رسول الله
فعلمنا سقوط ما ذكره قوله ثانيا الفرع مع عدالته يجوز له ان يوجب شيئا على نفسه الا اذا علم او ظن انه اوجب
فلما دل انه انما يجب على الغير شيئا لو ثبت كون الراوي عدلا فاذا لم يثبت كونه عدلا بان هذه الرواية
يوجب على غيره شيئا الزم الوجه ثم نقول ينتقض ما ذكرتموه من الوجهين بشاهد الفرع اذا لم يذكر شاهد مع
الاصل فان ما ذكرتموه قائم فيه مع انه لا يقبل شهادته فان قلت الفرق من وجهين الاول الشهادة تتضمن اثبات
حق على المعين فالخبر اثبات الحق في الجملة من دون تخصيص وتدخل التهمة في اثبات الحقوق على الاعيان ما لا يدخل
في اثباتها على الجملة فجاز ان يؤكد الشهادة بما لا يؤكد به الرواية كما اكدناه باعتبار العدد فيها دون الرواية الثاني
ان شهود الاصل لو رجعوا عن شهادتهم لزمهم الضمان على قول بعض الفقهاء فاذا لم يؤمن ان يؤدي اجتهاد الحاكم الى ذلك
لو رجعوا فوجب ان نعرفهم باعيانهم لبيان الزامهم الضمان ان رجعوا قلت الجواب عن الاول ان اثبات
الحق على الاعيان لو ترجح على اثبات الحق في الجملة من هذا الوجه فهذا يترجح على ذلك من وجه آخر وهو ان الخبر يقتضي
جميع المكلفين الى يوم القيامة فالاحتياط فيه اولى من الاحتياط في اثبات الحكم في حق ذلك الواحد وعن الثاني انه يلغي
بما اذا كان شاهد الاصل قد مات ولم يبق الا دينار درهم ولا دينار فكيف يمكن تضمينه واعترض على ما ذكره السيد
عميد الدين والاولى ان يقال الاولى بعد الاشارة الى ما ذكروه من عدم اولوية الحمل على ما اطلق على سمعته فيه نظر المنع
عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعته انه قال لجاز ان يخبر
بما يعلم انتفائه عن الرسول صلعم اذا سمع الاخبار به عنه وقال الثاني قولهم ان الجمهور مع تكذيبه في عصره كذبوا انما يكون
ازعم او ظن انه كاذب اما اذا كان الذي سمع ظن الصدق فلا يكون كاذبا وان احتمل في نفس الامر ان يكون المروي عنه
كاذبا كما لو قال قال رسول الله صلعم والدمع العنعنة انتهى الخ اذا الواجب عدم القرينة الصارفة عن ظاهره قوله ما قال
صلى الله عليه وآله المفيد للجزم بصدوره الحق عنه فنقول ان ذلك لا يستلزم التعديل لان الجزم بالصدور كما يكون باعتبار عدالة
الراوي كذلك يكون باعتبار القرائن الخارجية فهو اعم والعام لا دلالة له على الخاص وقد اشار الى هذا الشيخ عميد الدين
فانه بعد ما حكيناه عنه بقليل وايضا لا نسلم انه على تقدير اخبار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق
ولا يجوز العمل به اجماعا انتهى لا يبقى الاصل عدم القرائن الخارجية لانا نقول كما ان الاصل عدم انضمام القرائن كما يقتضي
ان يكون حين كان على الجزم الجزم بالعدالة غالبا لا يكون الا بضم القرائن الخارجية فكيف يمكن دفعها بالاصل
لانه كان الغالب لان كان الغالب عدم انضمام تلك القرائن عن عدالة الراوي فقد يسقط التعديل وهو المطلوب

لانا نمنع

لانا نمنع من ذلك فانه نعم تدليس اذا كان كلام الفرع دالا على قطعه بصدور الرواية عن النبي صلعم كان ذلك كاشفا لا
نشترط عدالة الواسطة لان الخبر في الحقيقة عن الرسول صلعم هو الفرع والمعتبر خبر العدل وهو قطعه بكلام الرسول صلعم
لا يستلزم مشاهدة الوحي الثاني انه لولا ذلك لما جاز الاعتماد على الاجماعات المحكية في كلام العلماء فانهم لم يشاهدوا جميع
المعصومين وانما اطلعوا على قول المعصوم بطريق الحدس او قاعدة اللطف وذلك خلاف ما عليه اكثر المحققين الثالث ان مفهوم
قوله ان جاءكم فاسق بنبأ انه اذا جاء بالخبر غير الفاسق يجب قبوله الثالث ان هذا الخبر مفيد للظن فيجب اتباعه لما سلف في حجية الظن
الرابع انه لو كان السماع شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار الان لعدم معلومية السماع منها وفيه نظر لما مر من انه لا
كون الاول على السماع مثلا ان المفطر والمستعمل تارة مع السماع وتارة مع عدمه مع العلم الصوري وهو اعم منهما فلا يدل على الخاص ولا
كلام قولنا قال الله مجاز لو صح يكون من قال قال رسول الله مع عدم سماعه منه والعلم بصدوره عنه وذلك بما قطعنا اذا
لا يعلم التفسير في المسئلة ان يقال حجية المرسل الذي يكون حجة ههنا انا ابر صلى الله عليه وآله وعن حجية المرسل الذي يكون
صورته هكذا عن رجل او بعض الاصحاب او عن من حدثني او عن من اخبرني عن رسول الله والاقرب عدم حجية الاخير لظاهر ما عرفت
من انه يجوز رواية العدل عن الغير العدل والتوثيق ولكن يرد هذا التفصيل لم ينقل عن احد من القوم على الظاهر فيكون خرقا للاجماع
المركب وبالجملة المصير اذ الاشهر الصحيح الى حجية القسمين او الى عدم حجيتهما ولكن لا يبعد القول بالدليل على حجية
القسم الاخير وهو ما دل على اشتراط قبول الرواية بعدالة رواتها فلا يمكن القول بحجيته فتعين الاول وقيد ان هذا
ليس كما دل على عدم حجية الاخير اقوى كما دل على حجية القسم الاول وهو محل التأمل بل الامر بالعكس لان الدليل على
عدم حجية الاخير لا اصالة عدم حجيته باعتبار انه لم يرد من الشرع دليل على حجيته من جهة النقل وكان الدليل
على حجية الاول كان من جهة الاثبات والعموم ما دل على حجية خبر العدل فيجب تقديمه لما تقرر من ان المثبت مقدم
على النافي وفيه نظر لانا لا نسلم ان الدليل على عدم حجية الاخير ما ذكر بل عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق فان الفاسق
اسم للفاسق الواقع للعلم بانه فاسق فان هذا يستلزم الاشتراط حجيته بحجيتها فسقه في الفصل فورود المعارض
بان منطوق الآية ان جاءكم فاسق الاية ومفهومها في محل البحث بعد ثبوت الاجماع المركب في المنطوق اولى بالاعتبار
ولو سلم عدم دلالة الآية الشريفة على المرسل حجية خبر الواحد كما عليه جملة من المحققين وجعل حجيته مستندا الى الاجماع
فيلزم القول بعدم حجية القسمين ايضا لعدم انعقاد الاجماع على حجيتهما وهو واضح نعم ان جعل الحجية مستندا الى قاعدة
دفع الضرر كما عليه بعض او الى ما ذكره صاحب المعالم من الدليل العقلي المقتضي لحجية كل ظن في ما انحصر عن اولوية ما دل
على حجية القسم الاول على ما دل على عدم حجية القسم الثاني لكن قد يقوى الدليل العقلي الذي يقتضي المصير الى عدم حجية
القسمين ايضا لان القائل به لكثرة اصحابنا الامامية بل واكثر العامة ايضا بل قيل ان القول بحجية القسم الاول في غاية
الشذوذ فلم يكن بعيدا ومن الشواهد عليه انهم يعملون العمل بالمرسل من الطاعن كما لا يخفى على من لاحظ الكتب الرجالية

كما لو صرح الراوي انه يخبر بما ذكره ظن قوي بعدم حجية القسمين فيجب العمل بمكون لك الدليل وهذا الظن اقوى من الظن بصدق
العدو ومن قول الفرع قال رسول الله صلى الله عليه وآله والرجل الموثق انه لا يفيد الظن بذلك لان الغالب ان الذين لم يدركوا الا
السابقين لا يرمانهم اذا نسبوا اليهم قولا ما اذا وقالوا كذا لم يكونوا جازمين في النسبة وكان ظاهر اللفظ مقيدا
لذو القرينة هي العادة وهذا معلوم من تتبع العادة الا ترى انه لو قيل في زماننا قال الكرجي قال الفريق لم يفهم ان المخبر
جازم بما اخبر ويؤيده ما ذكر ان حصول الجزم بالخبر لا يكون الا بالتواتر او القرائن المفيدة لحصول العلم مع بعد الزمان
بعد حصول العلم الا بتواتر الراوي على النقل واما الذين ادركوا السابقين فهم بعكس اولئك مستيقنة لو القرينة
العادية بالنسبة اليهم فيجب الاخذ بظاهر اللفظ السالم عن المعارض ولعل ما ذكرنا لم يدع احد ان قول الفرع بنفسه
كان دعوه باعثة دليلا في المسئلة والتحقيق في المقام ان يقال ان قلنا ان اصالة العموم حجية الظن فلا ينبغي الاشكال في
الحكم بعدم حجية القسمين كما لا يخفى وان قلنا باصالة التحجية فلا ينبغي الاشكال في الحكم بعدم حجية القسم الاخير واما
القسم الاول ففي الحكم بعدم حجيته اشكال الا ان الظاهر ذلك اذا لم يظهر من الفرع باعتبار القرائن الخارجية كونه جازما
بصدق النسبة واما اذا ظهر منها ذلك ففي الحكم بالحجية وعدمها اشكال من ان اخباره يفيد الظن فيجب قبوله ومن اطلاق
كلام الاكثر بعدم حجية المرسل الشامل لهذا القسم ولو قيل ان الاطلاق ينصرف الى الغير وهو قول الفرع قال رسول الله
المجرد عن القرائن الدالة على جزمه بالنسبة لم يكن بعيدا فتم وكيف كان فدعوى استفادة عدالة الاصل من قول الفرع
غير متجهة كما لا يخفى ولو سلم ذلك ففي الاعتماد على مثل هذا التعديل اشكال لان حجية التعديل مجهول العين
وقد صار جماعة من المحققين الى عدم اعتباره وقال في النهاية بعد منع كون قول الفرع تعديلا سلمنا انه تعديل لكن
لا بد فيه من ذكره ليعرف العدالة فلو صرح انه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله سلمنا قبول التعديل المطلق لكن في شخص
نعرفه بعينه لا في من بعينه لما ثبت بعرفه عينه فلا يقبل لانه ربما لو ذكره لعرفنا فسقه لم يطلع عليه المعدل وقال
الشهيد الثاني في الدراية اذا قال الثقة حدثني ثقة ولم يسمه لم يكف ذلك الاطلاق والتوثيق في العمل بروايته وان
اكتفينا بتزكية الواحد اذ لا بد على تقدير الاكتفاء بتزكية من تعيينه ليتضح تسميته لينظر في امره هل اطلق القوم عليه التعديل
او تعارض كلامهم فيه او لم يذكروه لجواز كونه ثقة عنده وغيره قد اطلع على جرحه بما هو جارح عنده او عند هذا الشاهد
بتقديم [illegible] وثقه بناء على ظاهر حاله ولو علم به لما وثقه واصالة عدم الجارح مع ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام اذ
لا بد من البحث عن حال الرواة على وجه يظهر به حال الامور الثلثة من الجرح او التعديل او تعارضهما حيث يمكن بل لا بد من
تحصيل [illegible] القلوب ثم يكون ذلك القول منه تزكية للمروي عنه حيث يقصدها بقوله حدثني الثقة او قد يقصد به مجرد
الاخبار من غير تعديل فانه قد يجوز في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة وهل ينزل الاطلاق على التزكية ام لا بد
من استعلام حقيقة الحال [illegible] تنزيله على ظاهره من عدم مجازفة الثقة في مثله لا سيما على تقدير تصريحه بقصد التزكية او

حمل الاطلاق

حمل الاطلاق عليها ينبغي قبوله مع ظهور عدم المعارض وانما يتحقق ظهوره مع تفتيشه بعد ذلك والبحث عن حاله والا
فالاحتمال قائم كما مر وذهب بعضهم الى الاكتفاء بذلك ما لم يظهر المعارض والخلاف ورد نظير ضعفه ومثله لو قال
كل من رويت عنه فهو ثقة وان لم اسمه ثم روى عن من لم يسمه فانه يكون مزكيا له غير انا لا نعمل بتزكيته هذه لما قررناه
وقول العالم هذه الرواية صحيحة في قوة الشهادة بتعديل رواتها فلا وجه لعدم الاكتفاء بذلك وقال ايضا في المعالم بعد
منع دلالة رواية الفرع على التعديل ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وبذلك
غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه وبدون تفتيشه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول وقال في موضع آخر اذا
قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء
على اعتبار التعدد وهو اختيار الاكثر وذهب المحقق الى الاكتفاء به على بادونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني
الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم
منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون
البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان مجرد الاخبار منحصرة في العدول سلمنا
لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح ام لا
والابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة والحاجة
فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في
الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في
حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح وقال الاستاد المحقق بعد منع كون رواية الفرع دالة على التعديل ولو بعد تسليم ان يكون
عدلا لا يقتضي ان يكون عدلا في نفس الامر لاحتمال انه لو عثر المجتهد عليه لظهر فسقه ولم يطلع عليه المعدل فثبت ان عدالته
غير معلومة واذا كان كذلك وجب ان لا يقبل روايته لان قبول روايته يقتضي وضع شرع عام يحق كل المكلفين
من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل لعل العمل بها اذا علمت عدالة الراوي فبقي الباقي على الاصل
انتهى ويظهر من جماعة [illegible] عدم الموافقة فيما ذكره ولا يخفى عن تتبع الامالي في التعليقة في مقام ذكر الاسباب المفيدة
للتوثيق ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة في افادته التوثيق المعتبر خلاف معروف وحصول الظن منه ظاهر ولعله
كونه الراجح معه وحال [illegible] الظن فضلا عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات [illegible]
ورد من الاسباب [illegible] العلم ولا النص [illegible] يكتفى بالظن الاقرب في هو الحال بعد البحث ويمكن ان يقال مع عدم البحث يكتفى
بالظن كما هو الحال في التوثيقات وسائر الادلة والامارات الاجتهادية [illegible] على هذا [illegible] لان الظن [illegible]

جدا او يكون المعتبر هو ابعد ما اشبه لم ينقل بها احد مع انه على هذا لا يكاد يوجد حديث صحيح بل لا يوجد وتخصيص خصوص
ما اشتهر بين الجمهور بانه لا حد هذا الحد معتبر دون ما هو ادون منه لذلك لي الى بما ثبات مع انه ربما يكون الظن الحاصل
في بعض المتون يتساوى هذا الحد بل ادون منه وقال ايضا في فوائده في المقام المزبور ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة
فان الظن بالوثاقة حاصل ولا يضر عدم معرفته واحتمال كونه ضعيفا عند غيره لانه خلاف الاصل والظاهر وقال الشافعي
في الاحكام قولهم لعله اعتقد عدالته ولو عينه لعرفناه فيه فيما لم يعرفه المعدل قلنا وان كان محتملا غير ان الظاهر
عدمه والاجماع على تعديل المعدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدم الظفر بما يوجب الجرح انتهى حجة الاخرين وجوه
البواقي انتهى وقال الاولى الاول ان الاصل عدم الحجية فلا تعتمد برواية الا بعد العلم بعدالته الثاني ان الرواية وضع
عام فخص كل المكلفين من غير خلاف وذلك ... على حالة الدليل ... فيما اذا علمت عدالة الراوي بل
فبقي الباقي على الاصل ثم قال الثالث جهالة العين اولى اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا
دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة كان اولى بعدم القبول
الثالث ... الرواية ... الرابع لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر
الرواة والبحث عن عدالتهم معنى الخامس لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل بقول الانسان قال رسول الله ص كذا
وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع وفيه نظر لان الظن يقوى بقلة الرواة السادس الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي
اخبرني من لا احصيهم عددا لم يصر قوله في التواتر فكذا في الاحاد واعترض على الثاني بانه لا يلزم من الجهل بعينه الجهل
بصفته وكذا على الثالث وعلى الرابع بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث الغير عنه
ولا يأتي هذه الفائدة مع الارسال ولانه مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه بنفسه اقوى من الظن الحاصل بتعديل الغير وفي قول
الراوي وعلى الخامس بمنع الاستلزام فان المرسل الخبير بزمانه اذا كان عدلا ولم يكن من اهل الجرح قبل وعلى السادس بان
المتواتر لا يحصل بقول الواحد وفيه نظر لان المراد بالوصف هنا وصف خاص وهو العدالة المختصة به ولا شك
جهالة هذا الوصف عند جهالة العين بخلاف الاوصاف العامة والفائدة في التعيين حاصلة مع الارسال اذ فائدة البحث
ظن العدالة وهي حاصلة على تقدير الارسال والقوة والضعف لا تاثير لهما في العمل لعدم انضباطها فيه انتهى وينبغي التفصيل
على القول الاول اعلم انه ذهب جماعة ممن يمنع من حجية المرسل الى انه حجة اذا عرف انه لا يرسل الا عن ثقة قال الشيخ في العدة
اذا كان احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به
فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد
بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك
عملوا بمرسلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره

في بيان ان الحجة المرسل الذي عرف من حال المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة

عليه واذا

عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها
على الوجه الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت
بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال وقال
في المعارج عقيب ما ذكر في ان الراوي العدل يصح خبره او بعادته انه لا يروي الا عن ثقة قبل مرسله والا في ذلك
فلا يقبل وقال الشهيد في الذكرى في مبحث الاخبار والمتواتر قطعي القبول ووجوب العمل بالعلم والواحد مقبول بشروطه
المشهورة وشرط اعتضاده بقطعي كفحوى الكتاب او المتواتر او عمومهما او دليل العقل او كان مقبولا عند الشيخ ابو جعفر
المعلوم المخبر او كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى
واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة او عمل الاكثر وانكر بعض الاصحاب كانهم يرون ان ما بايديهم متواتر او مجمع على مضمونه
وان كان في حيز الاحاد وقال الشيخ البهائي في الزبدة ولا عمل بالمرسل الا مع ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير
قال في الحاشية وقد يعلم من حال المرسل عدم الارسال عن غير الثقة فيندرج في مسلك الصحيح كمراسيل محمد بن ابي عمير وابنه
اصحابنا عن غير الثقة لا يقدح في ذلك كما يظن لانهم ذكروا انه لا يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروي الا عن ثقة وقال صاحب
غاية المبادي وهو عنوان على معنى الا اذا علم انه لا يرسل الا عن عدل كما قال الشهيد في الدراية المرسل ليس بحجة
مطلقا سواء ارسله الصحابي ام غيره وسواء اسقط منه واحد ام اكثر وسواء كان المرسل جليلا ام لا في الاصح من الاقوال
للاصوليين والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط فيقوى احتمال
الضعف ومجرد روايته عنه ليس تعديلا بل اعم الا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير من اصحابنا على
ما ذكره كثير منهم وسعيد بن المسيب عند الشافعي فيقبل مرسله ويصير في قوة المسند ويحقق هذا المعنى وهو ان لا يكون
لا يروي الا عن الثقة ... واستنبط العلم انه كان هولاء ... المراسيل ... وفي ... الاستقلال
عقيب ... ولكن الحسن الفرق في انه لا يرسل الا عن ثقة وهو غيره كان ... الاعتقاد عليه ومع ذلك غير مختص بغير ...
وان كان اسناده اصل الاعتبار بانه لا يرسل الا عن الثقة ... شهادة بعدالة الراوي المجهول ...
فالاعتماد على النقل ... وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد
صاحب الذخيرة في ذلك ومنع تلك الدعوى واما الشافعي فقد اعتذروا عن رده مراسيل ابن المسيب بانه وجد ... ومع
... ما اورد عليهم من ان الاعتماد يقع على المسند دون المرسل فيقع لغوا للمسند بتبيين صحة الاسناد الذي
فيه الارسال حتى يحكم لمرسل ... لانه اسناد صحيح يقوم به الحجة وتظهر الفائدة في صيرورته دليلين ... يرجح بهما عند معارضة
دليل واحد له ... وقد اشار الى بعض ما ذكره ابن المعالم فانه قال اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ع
ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة كان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف

بين الخاصة والعامة الاقوى في تحقيق عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي وقال العلامة في التهذيب الوجه المنع الا اذا عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في النهاية خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه كما ستنبه
وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي
الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض
من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما
اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي يدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ ويحتج من اشترط في القبول
او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في محل النزاع اذا لم يوجد ما يصلح للدلالة
عليها كرواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وعن غيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا ونحن
نعلله بالمسند مع هذا الاحتمال فلا يوجب القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول مراسيل
ابن ابي عمير بناء على انه لا يرسل الا عن عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار
الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو شهادة على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستندا الى استقراء مراسيله
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر
في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد
الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا لان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا
لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل
على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل المجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحينئذ ففي نهاية البعد وعلى تقدير ثبوته يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما اوردناه على العلامة
وعلى اخره ان عمل الطائفة بموضع المسئلة غير ثابت بل ظاهر الحال حجة الاجماع ولا نعلم انعقاده وقد ذكرناه انفا ونظر يظهر وجهه
مما مضى في الجزء الاول من هذا الكتاب في الكلام على مراسيل ابن ابي عمير **الثاني** علم انه ذهب الحاجبي والعضدي والطوسي كما عن ١
عدة من الاعيان وصاحب البديع الى حجية المرسل اذا كان من ائمة النقل سواء كان من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين
قال العضدي واما المرسل فهو ان يقول عدل ليس بصحابي قال النبي صلى الله عليه وآله كذا وفيه مذاهب احدها يقبل وثانيها لا يقبل وثالثها
وهو قول الشافعي ... قال الاولى انه ان كان الراوي من ائمة نقل الحديث قبل والا لم يقبل وهذا هو المختار لنا
ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي
وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان قبوله اجماعا فكان المخالف خارقا للاجماع فيكفر

في المرسل الذي يكون مرسله من ائمة النقل

ادعينا

او مخطئا قطعا واللازم منتف بالاتفاق والجواب كون المخالف خارقا او مكفرا او مخطئا قطعا انما هو في الاجماع المعلوم قطعا
واما الثابت بالاستدلال او بالادلة الظنية فلا ولنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عند الجازم بالاسناد
بروايته الموهم انه سمع من عدل تدليس في الحديث وهو بعيد من ائمة النقل قالوا اولا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم
منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله ومع احتمال التعديل والقدح
يقع الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما يأتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظن انهم لا يجزمون الا
على من لو سئلوا عنه لعدلوه قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذا قال عدل قال رسول الله واللازم منتف اتفاقا الجواب
منع الملازمة لغلبة ذلك اي الارسال عمن لو سئل عنه لم يعدله في اهل زماننا فانهم يرسلون غالبا ولا يدرون ممن رووه
هذا في غير ائمة النقل فان لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فانه يقبل الان ايضا قالوا ثالثا لو جاز العمل با
بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال عادة الجواب منع
الملازمة وفائدته في غير ائمة النقل ظاهرة وهو في ائمة النقل تفاوت رتبتهم للترجيح عند التعارض وفي قلته
رفع الخلاف اذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سوى كان من ائمة النقل ام لا قالوا
اولا تمسكوا بمراسيل التابعين كما ذكرناه اولا الخ وذلك لا يفيدهم تعميما فان من ذكرناه من الشعبي والنخعي والحسن من ائمة
النقل فلم يجب عن غير الائمة قالوا ثانيا العدل اذا ارسل غلب على الظن ان المنقول عنه عدل لان الجزم بالنقل الجزم
منع ذلك في غير الائمة لانا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري ممن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة ولذلك لم يقبل
عصرنا انتهى والحق عندي خلاف ما ذكروه لوجهين **الاول** انه لا دليل على حجية مراسيل ائمة النقل وما ذكره العضدي لا ينهض
لاثباتها كما لا يخفى **الثاني** ان الظاهر من اصحابنا الامامية على انه ليس بحجة فلا يجري بحال القسم **الثالث** علم ان جماعة
بان الحديث الذي يسنده واحد ويرسله اخر او يسنده تارة ويرسله اخرى مقبول والوجه فيه واضح قال في النهاية
اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل اجماعا لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع ارسال المرسل
لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه فهو يعلم انه ثقة في الجملة وكذا اذا ارسله
مرة واسنده هو ايضا اخرى وقال الشهيد لو اسنده غيره قبل اجماعا وقال في منية اللبيب اذا ارسل الحديث واسنده
غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما غيره فلان المقتضي للقبول وهو اسناد العدل موجود والمانع
منه مفقود اذ ليس الا ارساله الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا او نسي شيخه نفسه
وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه وقال المحقق اذا ارسل الحديث واسنده غيره
فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل وكذا عند من لا يقبله لان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد ما ينفيه ولا يمنع
ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي شيخه وهو يعلم انه ثقة في الجملة

وكذا القول فيما اذا ارسله مرة واسنده اخرى لانه يجوز ان يوجب بعض ما ذكرناه وقال في المنهاج ان ارسل ثم اسند قبل
وقيل لا لان الارسال دل على الضعف وقال العضد في شرحه ان الراوي اذا ارسل خبرا مرة ثم اسنده اخرى قبل الارسال
لا يرتاب به باسناده يغلب على صدقه وقيل لا يقبل لان اهماله ذكر الراوي يدل على ضعفه واسناده انما الضعف حاله
او لنوع من التدليس وقال الاسنوي في شرحه ان الراوي اذا ارسل حديثا مرة ثم اسنده اخرى او وقفه على الصحابي
ثم رفعه فلا اشكال في قبوله وبه جزم الامام واتباعه **الرابع** اعلم انه صرح جماعة بان الحديث الذي يسنده النبي ﷺ في
مرة فوقفه غيره او هو على الصحابي متصل قال في النهاية اذا الحق الحديث بالنبي ﷺ ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل
لجواز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل منهما
بحسب ما سمعه او سمعه احدهما عن النبي ﷺ يرويه فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه ثم لو اوصله بالنبي ﷺ مرة ووقفه
على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي ﷺ مرة واخرى عن نفسه او سمعه يرويه
بالنبي ﷺ فنسي ذلك وظن انه عن نفسه اما لو ارسله او وقفه مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بعد ذلك فانه
بعيد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فيكون في اتصال الحديث بالنبي ﷺ
ووقفه فهو غير متصل وقال في شرح المنية اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي ﷺ مرة ووقفه فيه على الصحابي فهو متصل
لجواز ان يكون الصحابي رواه عن النبي ﷺ تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب ما سمع او سمعه
يرويه عن النبي ﷺ فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبت موجب الاتصال معلوم والمانع منه معدوم ثم قال
اذا اوصله بالنبي ﷺ تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مدة طويلة
ثم اسنده او وصله بالنبي ﷺ بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون
له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله وقال في المحصول ان الحق الحديث بالنبي ﷺ ووقفه غيره
على الصحابي فهو متصل لانه يجوز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول ﷺ مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل واحد
منهما بحسب ما سمع او سمعه احدهما يرويه عن النبي ﷺ ونسي وظن انه ذكره عن نفسه ثم قال اذا اوصله بالنبي ﷺ مرة ووقفه
على الصحابي اخرى فانه يجعل متصلا لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عنه ﷺ ومرة عن نفسه او سمعه يصله بالنبي ﷺ
فنسي انه ذكره عن نفسه فاما اذا ارسله او وقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى
ذلك الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيتذكر ما نسيه من الزمان الطويل **الخامس** قال في النهاية
من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص الارسال بالمرسل دون المسند فوجب قبول المسند منهم
ومن لم يقبله لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه فتركه والحال هذه خيانة واختلف القائلون بقبول
المرسل اذا اسند كيف يقبله فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى بلفظ موهم

لم يقبل

فيما اذا قال ان الحديث الذي يسنده النبي ﷺ مرة ويوقفه غيره

فيما اذا اخبر بخبر بعد الارسال اذا اسند الخبر

لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء لا يفرقون بين ان يقول حدثني والخبر
فيجعلون الارسال دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون التاريخ دليلا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة
انتهى وقد اشار المحصول الى هذه الاقوال ولم يرجح شيئا وظاهره التوقف **السادس** قال في النهاية ايضا اذا روى
الراوي عن رجل يعرف باسمه فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لان من يروي عنه لا يقبل حديثه كان خيانة في
الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه او للجرح فيه وقد اعتبر من يكتفي بظاهر الاسلام في العدالة ومن يشترط الفحص عن
العدالة بعد الاسلام لم يقبله لانه لم يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه
ينبغي ان يقبله لان عدالة الراوي تقتضي انه لا يتهم عنه لم يثبت اسمه **السابع** قال في المحصول قال الشافعي لا اقبل
المرسل الا اذا كان الذي ارسله مرة اسنده اخرى او ارسله هو واسنده غيره وهذا اذا لم تقم الحجة
باسناده او ارسل راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم
وعلم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه
الشرائط قال ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل قالت الحنفية
اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا اسنده مرة فبعيد لانه اذا اسنده قبل لانه مسند ولا يبقى لارساله تاثير واما قوله
يقبل المرسل اذا كان قد اسنده غيره فلا يصح لما ذكرنا الا ان الحجة لا تصير حجة اذا عضدت بغير الحجة واما قوله
يقبل المرسل اذا ارسله اثنان وشيوخ احدهما غير شيوخ الاخر لا يصح لان ما ليس بحجة اذا انضم الى ما ليس بحجة لا يصير
حجة اذ كان المانع من كونه حجة عند الانفراد قائم عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي وهذا على الشاهد
الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه والجواب ان غرض الشافعي من هذه الاشياء
حصول الظن وهو انا اذا جهلنا عدالة الراوي الاصل ظن كون ذلك الخبر صدقا فاذا انضمت هذه المقويات اليه
قوي بعض القوة فيجب العمل به اما دفعا للضرر المظنون واما لان العمل اقتضى بالظاهر فظهر فساد هذا السؤال
انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب عن الاعتراض على الشافعي العضد وصفي الاحكام **الثامن** قال الشهيد الثاني في
الدراية وطريق ما يعلم به الارسال في الحديث اما من جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما
لكونه لم يدرك عصره او ادركه لكن لم يجتمعا وليست له منه اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه
تحرير مواليد الرواة ووفياتهم واوقات طلبهم وارتحالهم وقد افتضح اقوام ادعوا الرواية عن شيوخ ظهر بالتاريخ
كذب دعواهم والثاني ان يقع في الرواية عن المروي عنه بصيغة تحتمل اللقاء وعدمه مع عدم لقي اللقاء
كعن فلان وقال فلان كما فيما لو قال اسقطه ان يكون فيه غيره فاذا ظهر بالتنبيه
كونه غيره او عنه بينهما الارسال وهو ضرب من التدليس **وسيأتي** لفظة ثم موضوعة للترتيب مع المهلة وهو قول

فيما اذا وقع الخبر المرسل على بعض العلماء عند بعض

كلام في لفظة ثم

اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول ان المتبادر من قولنا جاءني زيد ثم عمرو ان مجيء عمرو وقع بعد مجيء زيد بمهلة
وليس هذا الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا
لاكرام زيد او بعده بلا فصل وحكي عن الاخفش والفراء وقطرب والعبادي والكوفيين القول بانها لا تدل على
الترتيب بالكلية وهو ضعيف نعم استعمالها في الترتيب المطلق الشامل للفور والتراخي شايع بحيث يمكن ان يدعى
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة قد فرغ من ابتياض هذا المجلد وهو المجلد الثاني من كتاب الوسائل
الحايرية مؤلف الفاضل محمد بن علي الطباطبائي حامدا ومصليا على النبي واله الطاهرين سائلا من الرب الغفور

غفران الذنوب وستر العيوب وكتب الى هنا عبارة المؤلف دام الله ايام افادته بحق محمد
واله الطاهرين تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد من لا يد له والرجل
وهو العبد الذليل الحقير الفقير المحتاج الى رحمة
ربه الغني القادر الخالق
الرازق

هذه رسالة من العبد الجاني عبد الصمد الهمداني تتعلق بادلة حجية اخبار الاحاد واشارة الى بعض المعالم على حجيتها بوجوه منها
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من
الفاسق وفساده بين وفيه نظر من وجوه الاول ان دلالة الاية لو تمت ظنية فلا يصح الاستدلال بها على حجية خبر الواحد بدليل
ظني الثاني انها واردة في شخص معين وهو وليد بن عقبة فلا تعم فان قلت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد قلت ليس
اللفظ ما يفيد العموم الا مع ملاحظة شان نزول الاية وهو اخبار بارتداد القوم لا يبقى لمفهومها دلالة على الحجية لعدم
قبول خبر العدل في مثل ذلك الثالث ان الاية الشريفة تدل على عدم حجية الخبر الواحد فانه علل بلسان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة
حذرا من ان تصيبوا قوما بجهالة وتقتلوا اموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
الخطا نادمين ... قال هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل الا ان ... لا تؤمنون ان يكون خبره
بكون خبر كذبا او قوعا انتهى كلامه وغيره قال الشيخ في العدة كلاهما دالة واعتمد على وجوه هي العلة في خبر
العادل ايضا فيجب عن قبول خبر العدل في القضية المنزلة الاية بسببها لان التعليل وهو الامن من الاصابة بالجهالة على
التبين ... خبر العادل ايضا عملا بالعلة فان قلت الشرطية قرينة على ارادة الفاسق فقط لا الاعم قلت ما ذكر
من نزول الاية لاجل يدل على العموم فلا تعتبر الرابع المفهوم فيها مفهوم الوصف كما قاله جماعة من المحققين فلا يكون حجة
الخامس لنا المفهوم فيها مفهوم الشرط ... وهو السيد وغيره لا يقول بحجيته فلا ينهض حجة عليهم السادس لنا الحجة

لا ثم نقول

لا نم عموم ... فاسق نكرة في سياق الاثبات فلا يفيد العموم فيكون مفاد الاية ان خبر الفاسق ما لا يحتاج الى التبين فلعل الحجة
ويكون هو المعتبر للاتفاق على قبول خبر السابع ان وجوب التبين في العادل منتف من جهة انتفاء متعلقه اي من هذه
الحيثية فلا يلزم عدم وجوبه من جهة اخرى فيما لم اتاني المفهوم وجوب التبين في خبر الفاسق وعدم وجوبه في خبر العادل وهو اعم
من وجوب قبوله لوجوده لاستحباب والاباحة فيما لا التابع ان وجوب التبين عند مجيء الفاسق بالنبأ لم عدمه عند مجيء العادل
لتيسر الواسطة وهو التوقف فان قلت اذا وجب التبين في خبر العدل ايضا فاي فائدة في تخصيص الفاسق قلت الفائدة اعلام الصحابة
بفسق من نزلت الاية في شانه لانه كان ظاهر العدالة عندهم العاشر ان مفهوم الشرط عند محققي الحاجبي ان مفهوم الشرط
انما يكون حجة اذا لم يكن للشرط فائدة اخرى ومع هذه الاحتمالات لا ظهور كثيرها كيف يمكن القول بحجيته مع عظم يبني عليه
احكام الفقه من العبادات والمعاملات والانكحة والمواريث والحدود والقصاص والديات واثبات مثلها بمثلها جرأة عظيمة
بل هو عين المجازفة واشبه بالوسواس الا انه ... ولم يبق هنا كلام وهو انه قال قائل العمل بظواهر القرآن وحجيتها في المسائل
الاصولية مستلزم لانها لا تنقص عن اكثر حجيتهم في اثبات مسائلها ... الا ان سمع الظهور في ما عرفت من الاحتمالات المتعددة
في الاية لا تسلم ولا ينقص من جوع وثانيا ان ظواهر القرآن انما تكون حجة حيث انعقد الاتفاق على العمل بها او على حجيتها والظن المعتبر
منها او قد تقدم اكثر من المحققين في ان المفهوم من الاية الوصف فانه قلت ما دل على حجية ظواهر القرآن يشمل محل
النزاع لان المفهوم من جملتها قلت قد قلنا ان كون هذه الاية منها غير مسلم وقلنا انه لا حجية لظواهر الا الاجماع ... المفهوم
ليس مما انعقد الاجماع على حجية المفهوم ... مع ان الوارد من الاية ... عموم المفهوم وهو محل النزاع ... العاملين بحجية
الشرط ... عن ... ومنها قوله عز اسمه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ... الطائفة وهي تصدق على جماعة لا يفيد قولهم
العلم وجه الدلالة ... في ... الى ... لولا ... الحذر ... الظن ...
الفقه ... الفقه ... اصطلاح ... الفقه في اللغة ... الفهم ... الاصطلاح ...
في الدين قرينة ... الاحتمال الثاني ... يكون المراد ... الفقه ...
على الخبر ... الحاصل ... على ...
الاولين ... الاشتراك ... المخالف ... حمله على الاعم ... الالفاظ قرينة على ارادة ... الاعم ...
كما ... قرينة على ارادة الفقيه ... الخبر الى الفقه ... اطلاق ... الرواة المشتملة
على الاحكام الشرعية غير متعارف ولو ادعى بعض المحققين من ان اطلاق الفقه ... الخبر فان قلت ... الانذار
الخبر ... فلا كلام في ذلك بل هو من جنس التخويف ... الحاصل ... وذكر التفقه قرينة قلت سلمنا ذلك ... حمله على
ذلك ... اختصاص القوم بالمطلوب ... عدم جواز عمل المجتهد بقول الغير ... حمله على الخبر ... تخصيص القوم بالمجتهد
للاتفاق على انه ليس للعامي الا ... الاخبار على الاحكام الشرعية والترجيح بينها الا المجتهد ... العامي ...

وجوب العمل بالخبر الاسلام وحجية العمل بالخبر لان تكون ثمرة الحذر الحث على الاستعلام الحق ولا يمتنع ان يتعين المصلحة من وجوب
الاتي انه قد يجب التحذير والانذار من تردد شعر بالفقه وان لم يجب القبول من المخبر مجرد ذلك بل يجب الرجوع الى الادلة العقلية وما يقتضيه
على النبي الانذار وان لم يجب القبول منه الا مع اقامة المعجزة على صدق دعواه ان وجوب الحذر بعد العمل بخبر الواحد لا مع العلم [illegible]
الخبر فكيف يكون سبيل الدلالة الثالث ان ضمير الجمع في قوله ليتفقهوا ولينذروا لا يجوز ان يعود الى كل واحد من الطائفة لانه اول
من الثلاثة فيجب عوده الى المجموع فيختص ببلوغهم حد التواتر فان قلت الطائفة تحتمل الكثرة فهذا الفرق كان عود ضمير الجمع اليه
قلت اذا اريد الكثرة فمنع لا مع ارادة عود [illegible] الوجه المطابقة بين الضمير والمرجع الرابع ان المخصوص [illegible] على ما اذا
حصل العلم من قولهم جمعا بينها وبين الايات الدالة على تحريم العمل بالظن ومنها ان باب العلم بالاحكام الشرعية [illegible] في زماننا
اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لوضوح افادة اصالة البراءة والكتاب والاجماع المنقول الظن واذا انسد
باب العلم كان التكليف بالظن قطعا لعموم جواز التكليف بما لا يطاق ولا ريب ان اخبار الاحاد مما يحصل منها الظن فيجب العمل به
ونظائره من وجوه الاول انا لا نسلم ان الادلة الثلاثة انما يكون حجة لافادتها الظن لم لا يجوز ان يكون من قبيل الاحكام الوضعية
كقبول الشاهدين وان المحصل من قبولها الظن او نقول كل حكم من الاحكام الشرعية اما علم من ضرورة او اجماع او تواتر حكم به
لم يحصل العلم به حكم باصالة البراءة لا لكونها تفيد الظن بل لان العقل يحكم بقبح التكليف مع عدم العلم او [illegible] على اعتبار
قطعي الثاني انه ان انسد باب العلم لا يستلزم حجية الظن من حيث هو ظن بل يجوز اعتبار الشارع ظنا مخصوصا كالحاصل من الادلة
المذكورة لا غير فانه يجوز ان يكون لبعض الظنون خصوصية يجوز بها العمل به كما في العمل باخبار الاحاد بالمنع من
الحاصل من خبر الفاسق والقياس وغيرهما الثالث ان الدليل العقلي الدال [illegible] يجب ان يكون مطردا وهذا غير مطرد لعدم حجية
ظنون كثيرة كالحاصل من القياس العقلي والحسن العقلية والمصالح المرسلة والرمل والنجوم والحاصل من خبر غير العادل
كالمجهول حاله والفاسق بل الكافر والحيوان والمميز [illegible] هذه الظنون بالدليل الا انه يقول التقييد والتخصيص من صفات
والدليل العقلي لا يتصف بهما وذلك واضح ويلزم ايضا ان يكون تقسيم الخبر الى الاقسام المشهورة من الصحيح وغيره لغوا
لان المدار على حصول الظن من الخبر وعدمه كما ان المتواتر ما يفيد العلم من غير نظر الى السند والعجب من صاحب المعالم فانه
اتم هذا الدليل على حجية خبر الواحد ومع ذلك لا يعمل بحجية كثير مما اعتبر غيره من الاصحاب مع افادته الظن القوي كخبر الواحد
الممدوح العدل والموثق والمشهور والضعيف المنجبر [illegible] وغيرها [illegible] ان المدار اذا كان على الظن فلا ملاحظة للسند
صحيح ولا شك ان الظن الحاصل من الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب اقوى [illegible] من الصحيح الذي [illegible] الاصحاب ولم يعملوا به او ردوه
الاستاذ بعد اجلاء المحشين الكتاب قال اما ذكره من انسداد باب العلم فاسد بالبديهة اذ ربما يمكن اثبات معظم الفقه ضرورة وربما
بالمتواتر المعنوي بل الاتفاق الا ان [illegible] كثير من المواضع ثبت من التتبع في فتاوى الفقهاء
وربما انضم اليه القرائن من الاخبار والقرآن والنقل وغيرها او ربما الاجماع بحد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن

الخامس

الخاص وجوب صلاة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قرائن اخر مفيدة لليقين واما اصالة البراءة ففي
الموضع الذي لا يكون دليل قطعي على التكليف ولا ظني به اصلا فهو من اليقينيات كما حققناه في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة
للاخبار المتواترة والقرآن والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء او اتفاق فتاويهم ثم ان كلامه على تقدير تمامه انما يدل على
ما افاد [illegible] من افادة اصل البراءة القطع فيه تامل لانه ورد عنهم الاخبار المتواترة معنى انهم بينوا احكام كل شيء
للامة حتى ارش الخدش فلم يبق لحجية اصالة البراءة معنى ولكن لما لم يصل جميع تلك الاخبار الينا بسبب ما وقع من الحوادث
فيحصل من الاجتهاد [illegible] للمجتهد بعد الفحص بعدم الدليل فيصح التمسك بالاصل ومن مثل السائر عدم الوجوب وكم من اطلاع المجتهد
اللاحق كما في السابق وكم رجع مجتهد واحد من قوله السابق في كتاب واحد وهذا واضح لمن اطلع على فتاوى الفقهاء فيقع
كما ذكرنا تحصيل القطع بعدم وجود الدليل الشرعي الحكم المخصوص حتى يفيد اصالة البراءة القطع على ان تعريف الفقه بانه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية من الادلة الظنية وتعريف الاجتهاد بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي يناديان بان دليل
الفقه ظني نعم دليل حجية اصالة البراءة يجب ان يكون قطعيا كخبر الواحد ولا يلزم من ذلك كون نفسها [illegible] التمسك
بالاجماع المنقول لحجية اصالة البراءة التي تفيد القطع على افادته لا يخلو عن اشكال لان الاجماع المنقول لا يفيد ازيد من الظن فاثبات
القطع بالظن بل اثبات القطع بالظن غير صحيح واما قوله اعلى الله مقامه ان باب العلم [illegible] بعض المسائل فهو صحيح الى انه
الظن المتاخم بالعلم والا فلا وهذا ايضا ظاهر لمن تامل في مدارك المسائل الفقهية ومع ذلك لا نحصل المسائل التي قاله
صاحب المعالم ره والذي اعتمد عليه اعلى الله هو حجية خبر الواحد من وجوه من الادلة الاول الضرورة لانا لو قطعنا النظر عن
الضرورية لم يحصل لنا دليل قطعي في زماننا هذا على المسائل الفقهية مع انا مكلفون بها قطعا فلو لم نعمل باخبار الاحاد لبطل
الفقه وتبطل احكام الشرع الثاني انا نعلم علما جازما حصل لنا من تتبع الاخبار المتواترة معنى ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
الكافين من الرجال والنساء لم يكونوا معتقدين في العمل بما كانوا يسمعون من الرسول والائمة [illegible] الناس من اكثر
الاحكام على عدم السماع من الائمة ونقطع ايضا انهم [illegible] الرسول والائمة بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن
الائمة مع انه لم ينقل خبر واحد بالمنع بل يحصل من تتبع الاخبار المتواترة معنى تجويز العمل به كيف لا والعمل باخبار
الاحاد اكثر من العمل بالقياس والعامة كانوا يعملون باخبار الاحاد فلو ورد الاخبار المتواترة بتحريم العمل بالقياس فالعادة
تقضي ان تكون الاخبار الواردة بتحريم العمل به اكثر لكثرة الدواعي وكون العمل به اشيع واكثر من العمل بالقياس لان العامل
به الفقيه العالم بشرائط القياس بخلاف العامل بخبر الواحد لان العامل به كل الامة من الرجال والنساء ومع ذلك لم يرد خبر واحد
في المنع بل يظهر من الاخبار المتواترة معنى تجويز ذلك ولعمري ان هذا طريق قطعي لا ينكر حجية خبر الواحد الثالث انا نعلم ان الاصحاب
ونقلة الاخبار من الرواة وغيرهم اختلفوا في مسائل كثيرة كاختلاف يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وابن ابي عقيل وابن الجنيد
وغيرهم وفهمنا من اختلافهم ان منشاه اخبار الاحاد لاختلاف الدلالة وهذا مما يوجب العلم العادي فيكون بناء عملهم على تلك الاخبار

وظاهر ان هذا الاختلاف والسهو انما نشاء من العمل بخبر الواحد فلو كان عملهم بالعلم والمتواتر فلا معنى للاختلاف لان وجود
خبرين متواترين متنافيين دلالة غير معقول الا ترى الفضل بن شاذان فانه مع جلالة شانه وعلو رتبته وادراكه صحبة ثلثة
نفر او اربعة من الائمة غلط في كثير من المسائل وغلط الصدوق في كثير وشنع عليه الشيخ والمفيد في كثير من المسائل وهكذا حال
كثير من اصحاب الائمة وقدماء الطائفة فاذا ثبت المنع من العمل باخبار الاحاد لا يستلزم العمل بقطعية الدلالة بل بقطعية السند
وان كانت الدلالة ظنية بكثير فان السيد ومن تبعه من المانعين يعملون بظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البرائة مع ان الانها
مانع من الاعتراض الاختلاف العظيم الاجلة من جهة الدلالة الظاهر من كلامهم المنع من العمل بما لا يكون دلالته قطعية ايضا كما يأتي
وكذلك استدلالهم بالآيات الدالة على عدم متابعة الظن وقال السيد في اول الذريعة اورد على نفسه انه اذا امكن تحصيل القطع لاحد
الكتاب
الدلالة من طرق ذكرها فبين العمل عليه والاكثار بالجمع بين الاقوال المختلفة ولعل السيد ومن وافقه لا يقول بحجية ظواهر
ما لم يكن معلومة الدلالة وبعدها بالاصالة البرائة مما يفيد القطع كما قاله في كونها او انها من الاحكام الوضعية ولا سيما اذا كان تلك
فعلا لا يخلو الاشتراك على انا نجد بحسب الاقوال القدماء واختلافهم كل مسئلة اخبار الاحاد مختلفة لم يعتقد ذلك من اول الفقه
لا الى اخره يحصل له العلم عادة بان استدلالهم العمل بتلك الاخبار لا انه كان مدار عملهم بالقطع والاختلاف انما نشأ من الاكثر
انا نرى الصدوق قد ذكر الحديث الذي رواه الكليني ايضا بذكر الخبر الذي اتى والفاظها مختلفة فلو كان ناشر تواتر عنهما
يلزم التناقض في التواتر وهو غير صحيح مع ان الصدوق يذكر الخبر من الكافي ويذكره خبرا اخر ينافيه ويرجح عمله بهذا الخبر على
محمد بن يعقوب فظهر من ذلك كله عدم استقامة ما قاله السيد من ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة
وايضا لو كان يرد على اشتراط المنع من الاحاد لعلم ما كان معظم فقه ابن الجنيد مخالفا لفقه الامامية وموافقا لفقه العامة
الصادرة
بالمخالفة انما جاء من العمل بالاحاد فانا نجد من انفسنا وجدانا وقطعا انه كان بناء عمله على هذه الاخبار الموجودة في كتب الاخبار
ورأيتهم
عنهم على طريق التقية او الموثقة بطريق عادي لا انه كان يعمل بالقطع والمتواتر دون غيره ومع ذلك خالف فقه الامامية
لكان الاخبار
لو كان الامر على ما قاله السيد من ان الشيعة كانوا يمنعون من العمل باخبار الاحاد وكان حرمته من ضروريات مذهبهم كالقياس
الواردة في المنع متواترة كتواترها في خطر القياس بل في المقام اكثر لشدة الاحتياج وتوفر الدواعي لان بعضهم مشتهر بقصة وجوازه
مشهور مع ان العادة تقتضي ان تكون حرمته ابدا البديهيات الاعتقادية لا شعر الفارس من الرجال والنساء والخواص والعوام بالعمل بها والنهي
لو كان فرضنا ان السبيل حرمته وبيننا كان فيما بينهم اجلى واظهر لانه لم يقع بعد زمان الشيعة الا شيء وقت ترتب عليه التصفية لهم في الامر
بالنسبة الجليلة المتعدد حرمة القياس حتى صوحب ابن الجنيد لكونه عاملا في رتبة المذهب يعمل بالعمل بالقياس وانما الظاهر من ذلك القدماء
خفاء عليه مثل ابن الجنيد العالم بمذهبه وكيف يكون حرمته القطعي ثابتة لم لا يعتقد الائمة نسيهم وذم عليهم بالآيات الدالة على
ذم من تابع الظن قلت هذا يرى في القطعي بل العام الحاجة بالتاكيد والتشديد مع ان سوق الآيات الدال على انها في الاصول فان كيف
التوفيق بين ما ادعاه السيد وما نقله الشيخ من الاجماع بين المتنافيين قلنا الشيخ في كتابه العدة كلام السيد على ان مراده المنع من العمل بالاحاد

من الخبار

من اخبار الاحاد والعمل السيد اليها يعمل بخبر الواحد ان كان ناقله اماميا وان كان مجردا عن القراين وهو الظاهر من كتب القضاء ايضا
كالمسائل التابعة ونحو الاشعرية فانه يعمل فيها على بعض اخبار الاحاد والجمع بها اذا امكن من العمل بالعلم بحمل النزاع لفظيا وهو
لا يصدر من عاقل فضلا عن فاضل تمت الرسالة الدعبوبية ان شاء الله تعالى اللهم اغفر لمؤلفه وكاتبه محمد آل الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين المعصومين وبعد فهذه فهرست مجلد الثالث من
من كتابنا الوسائل وقد سلكت فيه مسلك فهرست المجلد الاول **وسيلة** في ان الاصل في البيع الصحة وفيها الاشارة
الى شروط البيع والاجارة لجهالة والحاجة لنفي الاجرة عليه **ا وسيلة** في بيان ان الاصل في المعاملات والعقود الصحة
واللزوم **ب وسيلة** في بيان انه اذا ورد عام من الشرع معلق عليه حكم حكم به العلماء وثبت انتفاء ذلك الحكم
عن بعض افراده في وقت مسئلة انتفائه عنه بعد ذلك فالاصل عدم انتفائه عنه بعد ذلك **ج وسيلة**
في بيان منتهى الاستثناء وعدم جواز ان يبقى الاقل وفيها الاشارة الى ان قبح الاستعمال الابدي لكونه غلطا
ومن غير المتعارف وان عدم وقوع الاستعمال في اللغة لا يقتضي عدم الصحة **د وسيلة** في بيان المقدار الذي
يشترط بقائه بعد تخصيص العام وفيها الاشارة الى قاعدة تتعلق بالاستقراء **ه وسيلة** في بيان انه اذا دار الامر
في المنقول بين ان يكون الاقرب الى المعنى اللغوي او غيره فالاصل الاول **و وسيلة** في بيان ان الظن الاقوى
من شهادة العدلين لا يقوم مقامها **ز وسيلة** في بيان ان الظاهر من الامر الوجوب العيني **ح وسيلة** في بيان
ان الاصل عدم حجية خبر العدل **ط وسيلة** في بيان حجية الشهرة وفيها الاشارة في الحكم الخبر الضعيف اذا وافق
فتوى الاكثر ولزوم ترجيح الشهرة القديمة على الشهرة المتاخرة حيثما تعارضا **ي وسيلة** في بيان حكم
تقليد الاعلم **يا وسيلة** في بيان حكم تعارض التخصيص واقرب المجازات **يب وسيلة** في بيان انه قد يحكم فيما اذا
تعارض العمومان من وجه بتخصيص كل منهما **يج وسيلة** في بيان عدم جواز تقليد الميت **يد وسيلة** في بيان
الاصل في المخالفة المقترن ان لا يكون مانعة من قبول الشهادة **يه وسيلة** في بيان معنى العدالة **يو وسيلة**
في بيان ان الكذب لا يقدح في العدالة وفيها الاشارة الى تحقيق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية
وفي قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية وان القطعة لا يستوي بنقل العموم **يز وسيلة** في بيان ان الذنوب
ليست كلها كبائر بل تنقسم الى الكبائر والصغائر وفيها الاشارة الى تحقيق الكبائر **يح وسيلة** في بيان ان
العدالة لا يتوقف على المروة **يط وسيلة** في بيان ان ترك جميع المستحبات لا يقدح في العدالة **ك وسيلة** في بيان ان
الاصل في الشاهد ان يكون عادلا وفيها ان الحال لا يقبل شهادته **كا وسيلة** في تحقيق ما ادعاه بعض الاصحاب من

مجلد فيه فهرست ... في الاحكام الشرعية الفرعية وطريق العلم
الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه واشرف بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فاعلم ان بعض ما نحن
يسمى بالحقيقة عرفا ولغة العقد وفائدته اللام المقصود منه وهو انتقال الملك وجواز التصرف لا يبقى هذا ينافي
ما ذكرته في المجلد الثاني من هذا الكتاب من ان الاصل في المعاملة التي من جملتها البيع الفساد وقد اشار اليه بعض المحققين
وكذا السيد العلامة السيد مهدي النجفي الطباطبائي وهو السيد الاستاد فقال الاول اعلم ان الصحة في المعاملة عبارة عن
ترتب اثر شرعي عليها وهي حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي فلو لم يكن دليل فالاصل عدم الصحة حتى يثبت بدليل
لاصالة العدم واصالة بقاء ما كان على ما كان مثلا الثمن كان ملكا للمشتري والمبيع ملكا للبائع فالاصل بقاؤهما
على مالهما وعدم النقل حتى يثبت الخلاف للاستصحاب والعمومات والاطلاقات المقتضية لذلك والاجماع عليه كما لا يخفى
على المطلع وايضا الحكم الشرعي بالنسبة الينا بالدليل وعدمه ودليل عدمه بالنسبة الينا لان عدم العلة علة العدم وايضا
الاصل برائة الذمة عن لزوم امر من الامور الشرعية وآثارها وايضا ورد في الكتاب والسنة المنع عن الحكم الشرعي بثبوت بغير
من الشارع مثل الله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وايضا اجماع المسلمين قاطبة وانعقد على ذلك
سيما الفرقة الناجية وبالجملة لا تامل في ان الاصل عدم الصحة حتى يثبت بدليل فان قلت الفقهاء يقولون الاصل
الصحة قلت مرادهم من العمومات الدالة على الصحة مثل احل الله البيع ولا شك في انه اذا دل عموم على الصحة يكون صحيحا البتة
فالعموم دليل الكلام في انه لم يكن دليل الصحة فالاصل عدمها فان قلت فائدة في هذا الاصل بعد تحقق العموم
قلت الفائدة كثيرة مما لا يثبت الصحة من العموم وقال الثاني صحة المعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب آثار المقصودة
من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد من الشارع ما يدل على صحتها فالاصل
فيه عدم الصحة اي عدم ترتب الآثار المطلوبة استصحابا للحالة على ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الا ان يثبت المزيل
وابقاء ما كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة المحتملة كان ملك المشتري غير داخل في ملك البائع
والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرهما من توابع البيع
واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات فان
الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق ههنا الا ان يثبت المزيل وان يقال بسقوط ذلك فالابقاء فيه من امر يقال
يجب الاستصحاب كيف ولو لا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي به الملك وغيره فيما يفرض ملكا بعد وجوده
لاحتمال الانقطاع وكذا الاباحة لاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق وغيرهما فانه لولا القطع ببقاء
الاثر في ذلك كله لكان الواجب التوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء ويتعين الفساد والحرج ما لا يخفى
هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فنحكم بعدم الصحة حتى يرد دليل
على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون العاقد مأذونا او فضوليا

مع القول

مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم ههنا بالصحة لجا عادلا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح لدوام الحرج والضيق
المنفيين على ان لولا ذلك ولا دلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملة
الصحة مطلقا من غير فرق بين صورتي الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك انهم رأوا
تكرر استعمال الاصل المذكور في كلام الفقهاء والتمسك في اصل الحكم بصحة المعاملة ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم
في غير موضع يفصح عما ذكرنا من التفصيل وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى
القاعدة المستفادة من نص او اجماع في مورد معين ومن المعنى المتقدم ان الاصل يطلق على معان متعددة ولعل المراد
منه بدلالة القرائن وملاحظة المقام او من اوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق لبعضهم من اثبات الصحة
في المقام الاول باصل الاباحة بناء على ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة كانت صحيحة ولا
يخفى ما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال المعدودة والمعاملة انما يكون على تقدير صحتها وهو اول الكلام
نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة ويكون مقتضى ذلك
اباحة التلفظ بها عقيب عدم الاثم واين هذا من وقوع مولوده كما هو المدعى انتهى ولا انقول لا ننكر ما ذكرنا هناك
الا انه لما قام الدليل في خصوص البيع على اصالة الصحة عدلنا عما اسلفناه ولا امتناع في ان يتخصص ما قدمناه ويكون
في نفسه اصلا وذلك الدليل عموم قوله تعالى احل الله البيع ويظهر من جمع كثير من اصحابنا كونه اصلا في هذا الباب ايضا
كنز العرفان في قوله تعالى واحل الله البيع دلالة على اباحة سائر اقسامه من النقد والنسية والسلف فان نوعه من بيع
المرابحة والمواضعة والتولية والمساومة وانواع المعاملات من الثمار والحيوان والصرف وغير ذلك مما ورد به البيان
النبوي وقال المقدس الاردبيلي اعلم انها تدل على تحليل جميع البيوع اذ المتبادر منه العموم عرفا وقال المحقق الكاشاني
والمعتمد تحقيق جواز بيع كلما له نفع محلل مقصود للعقلاء وقال بعض المتاخرين الاما ثبت بالاجماع المعتبر الاستدلال بعموم
قوله تعالى احل الله البيع وعدم دليل على المنع يعتد به وقال العلامة وفخر الاسلام الايضاح الفقهاء في جميع
الاعصار والاصقاع على عمومه الاستدلال بهذه الآية الشريفة وقال العلامة في النهاية قوله تعالى واحل الله البيع ليس
عاما ولا مجملا وتردد الشافعي في كونه مجملا وعاما من حيث ان الالف واللام لما احتمل ان يكون فيه الاستغراق و معنى البيع
الذي عرف الشارع شرطه وقال الاول في تفسير الجليلين ابدا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الآية انتهى وقد يقال
هذه الآية لا تنهض لاثبات ما ذكروه لوجوه منها ما اشار اليه الزمخشري في تفسير فقال المسئلة الثانية مذهب الشافعي
ان قوله واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول وهو
انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة بل ينصرف الى المعهود ومتى كان كذلك
كفى في العمل به حكمه مرة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنه لا شك انه افاده للعموم

اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان افاده الا ان قوله واحل الله البيع اقوى في افادة
الاستغراق لان افادة ضعيفة ثم يتطرق العموم لابد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل
هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كونه الكذب على الله محال واما العام المخصوص فقليل جدا
فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب غير مستنكر في كلام العرب فثبت ان حمل اللفظ على العموم غير جائز
والوجه الثالث ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال خرج رسول الله صلى من الدنيا وما سأل الناس عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم
لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات والوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل بيع حلالا
الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة واول الاية اباح وآخرها حرم الجمع فلا بد من الحلال والحرام من هذه الاية
فكانت مجملة ووجب الرجوع في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله انتهى ومنها انه يحتمل ان يكون قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا تمام كلام الكفار كما اشار اليه الرازي وغيره قال الاول ويحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام
الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف تعقل هذا والمعنى انهما لما
كانا متماثلين فلو حل احدهما وحرم الاخر كان ايقاعا للتفرقة بين المثلين من غير فائدة وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقوله
واحل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد انتهى وح لا يتجه الاستدلال اذ قول الكفار لا حجة فيه ومنها
انه يحتمل صيرورة لفظ البيع حقيقة شرعية في معنى خاص كلفظ الصلوة بل هو الظاهر فان المستفاد من تعريف الاصحاب له
نقله عن المعنى اللغوي الى معنى خاص وح لا يصح بصحة الحكم كل ما يسمى بيعا لغة وعرفا وهو واضح ومنها ان غاية الامر ان فيه الشرعية
الاطلاق فلا ينصرف الا الى الغالب واما غيره فلا بد من الرجوع فيه الى اصالة الفساد فلا بيع ويحتمل اصالة الصحة
الى كل عرفا بيعا ومنها ان غاية ما يستفاد منها حلية مطلق البيع لا بمعنى كونه البيع حلالا وهو لا يستلزم الصحة بمعنى
ترتب اثر المعاملة وانتقال الملك كما ان حرمة البيع لا يستلزم فساده بمعنى عدم ترتب الاثر وبالجملة المستفاد منها
الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة في الفعل وهو غير المقصود ومنها انها انما تدل على صحة البيع المنهي عنه كما اشار اليه البعض
ما سبق بعض المحققين وله كلام طويل يتعلق بهذا الباب ولا باس بنقله بتمامه لاشتماله على فائدة عظيمة قال اذا اردنا
اثبات صحة بيع من عموم احل الله البيع فلا شك ان اثباتها موقوف على امور الاول ثبوت كون ذلك بيعا حقيقيا في اصطلاح
الشارع فيصار الى استفراغ الوسع وبذل الجهد بحسب الطاقة في تحصيل اصطلاح الشارع وما هو الحقيقة عنده في ذلك
الزمان فلا يكون الاثبات لغير المجتهد واما المجتهد فان حصل الاصطلاح فذلك وان لم يحصل كما هو الظاهر الا في القليل
فلا بد من تحصيل المعرفة بكونها بيعا حقيقيا عرفا او لغة والمعرفة انما يكون بالامارات المذكورة في اصول الفقه
اذ مجرد اطلاق البيع عليه لا يقتضي ان يكون حقيقة لان الاستعمال اعم من الحقيقة عند معظم المحققين من الفقهاء حيث المجاز
من المشترك عندهم مع ان الاشتراك ايضا لا ينفع مجردا عن القرينة بالنسبة الى اللفظ كما ان المجاز لا ينفع مجردا عن القرينة بالنسبة

اللفظ

اللفظ فلا ينافي الاثبات من هذه الجهة ايضا الا التمسك بالامارات الاصولية وتحقيق تلك الامارات مع انه ربما الاشتباه في
موضع امارة من تلك الامارات فلا يثبت الصحة واذا تحقق الامارات وثبت الحقيقة العرفية او اللغوية فلا يكون ذلك
ما لم ينضم اليه اصالة عدم التغير في النقل حتى يثبت كون ذلك اصطلاح الشارع ايضا لا للمعتبر اصطلاح زمانه [illegible] ذلك
الكلام كما هو ظاهر ومحقق في موضعه وربما لا ينافي اصالة عدم النقل والتغير لثبوت النقل او ظهور التغير مع عدم
مرجح ومعين الثاني ثبوت كونه من الافراد المتعارفة للبيع الحقيقي لان المفرد المحلى باللام غير موضوع للعموم فالعموم
الحاصل منه لا يزيد على الافراد المتعارفة ولا يشمل الفروض النادرة ايضا فتدبر الثالث ثبوت الحلية يستلزم الصحة
في المقام والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتدبر اذ في الموارد الحلية قرائنه صيغة البيع بل المراد حلية نفس البيع وهو
كان او يكتب [illegible] الانفكاك او اللزوم ما اشكل فتدبرهم على ذلك فتدبر الرابع عدم تحقق نهي من الشارع عن ذلك
صحته لا بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم والمناهي الخاصة اضبط لها يمكن تتبع مواضعها واما العامة فينتشر
اليها انما المناط عدم تحقق نهي من الشارع لان الفقهاء منهم من يقول بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد وهم الاقلون فالمعاملة
المنهي عنها فاسدة عندهم البتة واما القائلون بعدم اقتضائه وهم الاكثرون فانهم يقولون بذلك فيما اذا ثبت صحته
من دليل لا ينافيه النهي ايضا ولا يضاده التحريم فاذا لم يثبت صحته اصلا لم يكن صحيحا مع قطع النظر عن ورود النهي فكيف اذا نهي عنه او لا شك
في فساد مثله عندهم كذا اذا ثبت صحته من خصوص مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود والا ان تكون تجارة عن تراض منكم
لانه استثنى عن النهي والحرام فظهر ان المنهي عنه خارج عنه ايضا يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة اذ النهي يقتضي خروج
ذلك عن العموم عندهم كما لا يخفى على المطلع باقوالهم وطريقتهم فانهم صرحوا بان الاحكام الخمسة متضادة ولا يجتمع اثنان في
الواحد من المحالات ولو تعددت الجهة والحيثية فظهر ان العقود مع انه ربما لا يظهر ان فيها تحقق نهي فتدبر فيه لو كانت
الصحة من امثال العمومات المذكورة فالنهي لا يقتضي الفساد لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فلا ينافي ذلك النهي والحرام
الحرام كثيرا ما يترتب عليه الاثار الشرعية فان الشارع مثلا قال اذا التقى الختانان فقد وجب المهر والعدة والغسل والرجم
ذلك فاذا دخل احد بزوجة غيره وهي حائض مثلا عالما عامدا يكون حراما بلا شبهة ومع ذلك يجب عليه المهر والحد وعليها
العدة وعليهما الغسل الحائض على القول بعدم التداخل وكذا يترتب عليه سائر ما يترتب على المدخول بالزوجة وكذا الحال
في الدخول الى الاجنبية وغير ذلك من المعاملات واحكامها فتدبر واما العبادات فجمع الشيعة بل اكثر من خالفهم اتفقوا على ان
النهي فيها يقتضي الفساد لان الصحة فيها عبارة عن موافقة الامر وما هو مثل هذا المعنى والعبادة امر راجح وما هو قطعا
والمرجوح من حيث هو فضلا عن ان يكون حراما ولذا يقولون ان العبادة المكروهة معناها انها اقل ثوابا بالاضافة الى غيرها حتى
من دون مرجوحية وربما يقولون الكراهة تتعلق بما هو خارج عن نفس العبادة او جزئها او شرطها ومنها حكم بعضهم بصحة
مثل البيع وقت النداء للجمعة مع حرمته لان النهي يتعلق بامر خارج وهو ترك السعي الى الجمعة والاشتغال بها الخامس تحقق شرائط

البيع بان البيع هو نقل الملك من عين الى اخر بعوض لا انه المبادلة العرفية او اللغوية او الاصطلاحية على حسب ما مر في رد ابن زيد
على ذلك كونه بصيغة مخصوصة وعما قيل يتحقق البيع عن المتقدمين ايضا فلا بد من معلومية الاذن من المتقدمين شرعا ومعلومية تحقق الصفقة
النقل والخروج عن ملك البايع ومعلومية تحقق الدخول في ملك المشتري وعدم المانع من الخروج والدخول شرعا ومعلومية ان
هل هي معتبرة شرعا او لغة او عرفا او هي نفس البيع او ليست معتبرة اصلا وبالجملة تحقق الصحة وترتب الاثر على الانتقال
بمثل اللزوم والجواز وغير ذلك من الاثار الشرعية يتوقف على الثبوت من الشارع ومن لوازم الانتقال تعين المبيع بحسب
الواقع اذ في المبهم كيف يتعقل ثم يتحقق الانتقال في الامر الكلي الذي هو القدر المشترك بين افراده وان كان مشخصا معينا
والتشخص انما هو بوجوده او بالصفقة واما التعيين عند المتبايعين فلعله يرجع الى الغرر والسفه ويكون مخرجا للنزاع
بين المتبايعين والناس وربما يظهر من ما سلف من الاخبار مثل ما ورد في باب السلف في بيع الثمر وبيع الدينار بغير الدراهم وغير
ذلك فليلاحظ وليتدبر هذا مع ادعاء الاجماع فيما ادعى فيه ثم اعلم ان المناهي الواردة بالعنوان العامة عندهم مثل
النهي عن بيع الغرر والضرر والمسكر والخيانة والميتة وما لا منفعة فيه معتد بها لاولئك السفه لهم فيدخل في عموم
ما دل على معاملة السفيه وحرمتها وكذا النهي عن بيع الحرام لما ورد ان الله تعالى اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعله يظهر في اللائق من خلال
الاخبار ايضا وكذا النهي عن البيع الذي لا يقبل الطهارة الا الدهن الذي يستصبح او اعم منه والعذرة الا ما قال بعض المتاخرين
وربما يظهر هذا النهي من جماعتهم ومن خلال الاخبار فليلاحظ وكذا يظهر من كلام الفقهاء ما ايضا فليلاحظ وقد مر على ما ذكر من حال
الاجارة وغيرها فتدبر ومن النواهي العامة قول المكلف لا افعل الا بالعوض فيما لم يبذل وحرم فعله عينا كفائيا او منفعة
عينا كان الوجوب او كفائيا اذ كان الوجوب من مثل الحكماء فانه يعطي لان القول بانه لا افعل الا بالعوض عينيا كان
يقول لا اصلي اليومية او لا اصلي على هذا الميت الا ان يعطيني اجرة واما ما يجب من جهة الاجر لحفظ النظام ورفع الضرر مثل
الصناعات وجواز بيع الاعيان المحتاج اليها عينا كان الوجوب كما هو الحال في المريض النادرة او كفائيا كما هو الحال في المريض الغير
النادرة فيجوز اخذ العوض لان البناء من العقل والنقل هو القدر المشترك بين الاعطاء بالعوض وعدم الاعطاء بغير العوض
نادرا في غاية الندرة لو تحقق وهو عدم تمكن المحتاج المضطر من العوض عاجلا ولا موجلا فيجب من الوجوه فان منع يجب الاعطاء
بغير العوض الا انه لا يعطي ما لم يشتره منه فيحسب مكان زكوته وامثالها او ان لم يشتره فلان يجبر الحاكم الشرع او سلطان
الشرع ان كان والا فالمؤمنين حسبة وان لم يكونوا فلان يعطي بعض العوض وياخذه فهو حفظا اياه عن الهلكة والتلف
على ان النظام لا يحصل بغير الصورة النادرة الا بجواز اخذ العوض وعدم الاعطاء بغير العوض واما العبادات الواجبة
او مستحبة لاشتراط قصد القربة والاخلاص فيها فلا يجوز اخذ الاجرة بانها اذا فعلها المكلف اصالة لنفسه واما فعلها نيابة
بعد الاستيجار فلا مانع من اخذه الاجرة اذ حال الاستيجار لم يكن واجبا عليه ثم لم يكن قصد قربة واما بعد الاستيجار فيجب
عليه الاتيان بها من جهة قصد القربة والاخلاص بل يجب لا فرق فيما ذكر بين الحج وغيره من العبادات التي يجوز فعلها للغير

ولما يشمله

ولما يشمله عموم ما دل على صحة الاجارة وورد في غير واحد من الاخبار ان الانسان بالعبادات التي ينتفع ويصل اليه
واذا لم يتحقق الاستيجار وفعله بقصد الاخلاص ثم اعطاه شيئا وهو لا يعلم فلا مانع اصلا ومع العلم او الظن والرجاء
الاجر والشكر من الله تعالى فتنبغي نحوه ولو اخذ فلا اعلم الان مانعا منه ايضا والله هو العالم باحكامه وحججه والائمة القائمون مقامهم عليهم السلام
ومنها ان ظاهر الاية الشريفة الاطلاق وهو انما يفيد العموم ويثبت اذا كان المتكلم في مقام بيان الحكم ولما اذا ورد هذا
المورد كالاطلاق في الاية الشريفة الظاهرة سياقها في ان المقصود بيان ما قالوه الكفار من عدم التفرقة بين البيع والربا فلا يفيد
ذلك كما بيناه في المجلد الثالث في بحث المفرد المعرف بلام الجنس ومنها ان قوله تعالى احل صيغة ماض فلعله اخبار عن الحكم بالحلية
في الاديان السابقة ومنها ان اطلاق البيع على تقدير عمومه انما ينصرف الى الافراد المتحققة حين صدوره فلا يشمل ما تحقق
بعدها او تجميع الوجوه المربوبة نظر اما في الاول فلان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم كما هو المحقق الا انه بحسب بعض
المقامات يحمل عليه بوجوه سبق التنبيه عليها في بحث المفرد المحلى بلام الجنس ومنها محل البحث كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا سلم
كون قوله تعالى احل الله البيع مفيدا للعموم فيكفي ذلك لاثبات اصالة الصحة في كل بيع ومجرد ضعفه في دلالة التي تدل الفاظ الجمع
في افادة العموم لا يقدح والا لكانت صيغ الجمع غير حجة للعموم لانها اضعف دلالة عليه من بعض الالفاظ الموضوعة
للعموم ودعوى لزوم تخصيص اكثر الافراد على تقدير الحمل على العموم ممنوع ولو سلم فلا ضير فيه بعد كون الاصل الحمل على الاقرب
الى العموم بعد تعذره وظهور القرينة على خروج اكثر الافراد لا يقال قد ثبت ان تخصيص العام الى الاقل ليصف غير جائز
لانا نقول ان ذلك مسلم في الالفاظ الموضوعة للعموم واما المحمول عليه باعتبار الوجوه الخارجة عن الوضع كالوجوه المتقدمة
التي اوجبت حمل المفرد المعرف باللام في بعض المقامات ولا لزوم فلك بينهما والفارق العرف مع ان الوجه اعتبار ما لا يخفى
على المتدبر واما الثالث فلانه مما لا ينبغي الاعتماد عليه جدا واما الرابع فلان الظاهر ان المراد من الربا مطلق
الزيادة ومعناه اللغوي اما الصيغ في حقيقته في الشرع في المعنى المعروف بين الفقهاء او انصراف الاطلاق في الاية الشريفة
اليه كما كان الكفار يتعاملونه وهو الربا في القرض بقرينة سياقها مع بعد ارادة المعنى اللغوي باعتبار لزومه خروج الافراد
المحرم منه وان لم يكن جعله قادحا ويؤيد هذا خبر عمر بن يزيد المروي وسقط الصحيحة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان الله
البيع وحرم الربا فالربح ولا تربح قلت وما الربا قال دراهم بدراهم مثلان بمثل [illegible] ارادة المعنى اللغوي لكنه اعم من البيع
بناء على ما ذكره الرازي من انه لا بيع الا ويقصد الزيادة فيجب تخصيصه بقوله تعالى واحل الله البيع وان كان متقدما عليه
اذ الحق عندنا ان العام يجب تخصيصه بالخاص سواء تقدم عليه او تاخر عنه فان قلت المحققون ان التعارض بين قوله تعالى
احل الله البيع وقوله تعالى وحرم الربا من باب تعارض العمومين من وجه فيجب تخصيص كل بالاخر وحيث لا مرجح يجب التوقف فيحكم بالاجمال
قلنا لو سلم ذلك فالترجيح مع تخصيص قوله تعالى وحرم الربا اذ لو خص واحل الله البيع بالبيع الذي لا زيادة فيه لزم حمل العام
على الفرد النادر ولا كذلك لو خص قوله تعالى وحرم الربا بما عدا البيع ويؤيده ما ذكرنا ما تقدم اليه الاشارة من عمل المسلمين بعموم قوله

واحل الله البيع وتحريم امثال الخامس فلان القرينة على عدم ارادة الا الفرد الشايع على تقدير تسليمه موجود وهو لزوم الاول
بين الحكم لبعض الافراد النادرة وقد ذهب بعض المحققين الى ان هذا من القرائن المانعة من حمل المطلق على الفرد الشايع
النادر كما عن جماعة الاجماع على ان الاية الشريفة عامة الثالث ان قوله تعالى وحرم الربا بمنزلة الشايع النادر … خبر
عمر بن يزيد المتقدم لتفسيرها الربا بما يشملهما وقد صرح بعض المحققين بان المطلق المعلق عليه الحكم اذا عرفه بما
يشمل الفرد الشايع والنادر يكون دليلا على شموله لهما او … كون احل الله البيع كذلك لاتحاد السياق فيجمع ما ذكر … تامل
واما السادس فلما اشار اليه الراوي واما الكلية المقيدة فقد اتفقوا على ان كلام الكفار قد انقطع عند قوله انما البيع
مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان … قال هذا الكلام كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة واما
بان يحمل … الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية عن القرآن … ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل
واما اذا جعلنا كلام الله … لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان اولى الحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في
جميع مسائل البيع بهذه الاية الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة فمن جاءه موعظة انتهى واما السابع فلما بيناه
في الحلقة الثانية من الفاظ المعاملة باقية على معانيها اللغوية واما الثامن فلما اشار اليه فيما نقلناه عنه سابقا
ويؤيده الرواية المتقدمة واما التاسع فلان قوله لابد من حمله على معنى مجازي وهو الصحة فيكون المعنى
حكم الله بصحة البيع والعلاقة هي التلازم بين الحمل بالمعنى المتعارف والصحة … في لزوم الحمل على هذا انه لم يحمل عليه
لزم خروج البيع المنهي عنه عن العموم وهو غير … بين التجوز والتخصيص وترجيح احدهما على الاخر محكم فلابد
من التوقف على ان اللازم ترجيح التخصيص على المجاز فاذا لا يجوز التمسك بالاية الشريفة
على صحة البيع المنهي عنه لانا نقول الاستدلال صحيح وارتكاب التجوز هنا … قلنا بالتوقف في الترجيح فيما اذا دار
الامر بين المجاز والتخصيص كما هو صنيع بعض او رجحنا التخصيص كما هو التحقيق اما على الاول فلوجود الترجيح في جانب المجاز و
هو استلزام قلة الحوادث دون التخصيص وذلك لان مع ارتكاب التخصيص يبقى لفظ احل على … يلزم ان يدل
هذا الكلام على امرين بدلالتين احدهما بالمطابقة وهو الدلالة على اباحة البيع بالمعنى المتعارف والاخر بالالتزام
الدلالة على صحته ولا كذلك لو ارتكب التجوز اذ لا يلزم معه الا دلالة واحدة فيكون الحادث اقل لان على تقدير … الدلالتين
على تقدير التخصيص فيكون اولى لان الاصل عدم تعدد الحوادث واما على الثاني فلمعارضة هذا الوجه المقتضي لترجيح المجاز
في خصوص المقام لما دل على اولوية التخصيص وترجح المجاز عليه باعتبار استلزام التخصيص خروج اكثر افراد العام وهو
وان كان جائزا بالنسبة الى مثل هذا العام الا انه موجب للمرجوحية في مقام المعارضة وفيه نظر للمنع من صلاحية الوجه المقتضي
لترجيح المجاز لمعارضة ما دل على اولوية التخصيص لان الثاني يفيد الظن المعتد به دون الاول وما يفيده اولى بالترجيح …
وهذا الوجه معارض باستصحاب … المعاملة … ولا يرجح على القاعدة … على هذا

المجاز

المجاز يستلزم الدلالة على الاباحة كما يفهم بالالتزام من قوله … المعاملة الفلانية فقد تحقق … الاولتان والحادثتان
فلابد من ترجيح على التخصيص من هذه الجهة ثم وانهم حملوا احل على الحكم بصحة البيع او صح البيع وغاية … من استعمال الفصيح وايضا الحمل
على المجاز ربما كان مستلزما للتجوز في حرم الربا بحمله على ارادة الحكم بالفساد لقرينة السياق وهو مجاز … فكيف يجوز
ترجيح المجاز على التخصيص ولا يرد القدح فيما ذكرناه من دلالة صحة البيع لا حكمنا بحليته فيما اذا لم يقم دليل على الخلاف واذا ورد
النهي عن بيع فقد خرج عن محل كلامنا واما العاشر فلان دعوى الاجماع على ان الاية الشريفة … واما الحادي عشر
فلانه خلاف الظاهر ومع هذا فلو قيل بان الاصل بقاء ما في الاديان السابقة حتى يثبت النسخ فلا يقدح ذلك اصلا
واما الثاني عشر فلما ذكرناه في بحث المشتق في مقام اثبات … الراسخة والرواية … بعد … الخطاب
اعلم ان المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول لا تخ اما ان يكون مما قام الدليل الشرعي على صحته او مما قام
الدليل على فساده او مما لم يقم الدليل على صحته ولا على فساده فان كانت من الاولين فالحكم فيهما واضح وان كانت من الثالث
فلا بد من الحكم بفسادها نظرا الى اصالة الفساد … المعاملة … اللهم الا ان يدعى ان الاصل في خصوص محل
الفرض الصحة التفاتا الى عموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود لان الامر بالوفاء لا يتحقق الا مع الصحة دون
… هذا الكلام … الاردبيلي والمحقق الكاشاني والسيد … قال الاول … البيان الوفاء … الايفاء القيام بمقتضى
العقد والعهد والعقد الموثق المشدد بين اثنين … عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد … في
العقد العهد الموثق وهو عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من موجب التكليف ويحتمل كون المراد العقود
الفقهية ولعل المراد الاعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالامانات … الايفاء بكل واجب … الاية دليل على
وجوب الكل … منها ان الاصل في العقود اللزوم وقال الثاني … الا ايفاء الوفاء … العقود …
ههنا كلما عقد الله على عباده والزمهم اياه من الايمان به وبملائكته وكتبه ورسله واوصيائه وتحليل حلاله وتحريم حرامه
والاتيان بفرايضه وسننه ورعاية حدوده واوامره ونواهيه وكلما يعقده المؤمنون على انفسهم لله وفيما بينهم من عقود الامانات
والمعاملة الغير المحظورة وقال الثالث … بما اوفوا بعهده … وعهود بعضهم على بعض والمراد بالعقود ما يعقده
الناس بمعاملاتهم وقيل المراد العهود التي عقد الله على عباده والاولى الحمل على الجميع لعموم اللفظ وعدم ثبوت المخصص
ثم قال … العقود … المعنى الاعم … الاستدلال بها على وجوب ايفاء النذر والعهد واليمين مما عقده مع ربه
او مع غيره ما لم يخالف المشروع كالمزارعة والمساقاة والسكنى والاجارة وغير ذلك من الاحكام والايقاعات وكذا ما
في حكم … الله تعالى لان العلماء يستدلون على العقود الخلافية بقوله تعالى اوفوا
بالعقود وقوله المؤمنون عند شروطهم ولا يخ عن اشكال اما قوله تعالى اوفوا بالعقود فيحتمل معناه العهود
… ان المراد وجوب الوفاء به …

حد وضبط وحصر فح ان الا يخ عن جوازه ظاهر فلا يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المعروف الان في الشرع عند
الفقهاء المختصة بها من عقد البيع والصلح والهبة والاجارة وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة والمقررة المعروفة
المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط في عقد المعاملات اصلا وراسا وعدم الانحصار وكيفية ونحو ذلك وان بني
على اخراج ما خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الا ما ضمن بالمحققين لخروج الاكثر بل الكاف وجعل الخارج غالبا
القليل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان يشكل الاستدلال لانه
فرع ثبوت التداول والتعارف واما قوله المؤمنون عند شروطهم فالامر فيه اشكل ولذا صرح المحققون بانه يحمل على الاستحباب
وان كان بعضهم يستدل به غفلة عنه والغرض منه التاييد ومع هذا يشكل رفع اليد عن الاستدلال بالاية الا في المواضع
تصحيح كثير من المعاملات عليه بل لا يكمل المعاملات عليه بل كان يبني المراد العقود المتحققة الموجودة في ذلك الزمان وانه لا
يكون ماهية البيع والصلح والهبة وغيرها مما ضبط في الفقه كانت متحققة في ذلك الزمان او ما وسلم ولو سلم وثبوت ولا
عند الفقيه انما يحكم بصحتها بالاية فيمكن ان يقول شرط الصحة لا يثبت الا بالدليل الشرعي واما صحة فلا يوجب
الوفاء ولم يمكن يصحح شرط الامر بوجوب الوفاء لانه ظاهر في الامتثال والعقد واما عدم الشرط بها فالعموم والاطلاق
ويمكن دفع الاشكال بان الاستدلال بها على صحة العقود الجائزة مثلا الشركة والمضاربة وغيرها في العقود بعد وجوب الوفاء بها الا ان يجعل
المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في الموضع يثبت المقتضي في موضع لم يثبت ويمكن الا ان يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي
لا يمكن للعاقد الوفاء بمقتضاه او ليس في شانه الوفاء به مثل عقد الولي بنية الصغير ومتعدد او يشمله لعدم
ما في منع بها اصلا ولا يمكن فرض الوفاء به الخروج عن عهدته واما الثمرات التي يكون فرع ثبوت العقد وثبوت صحته مع ولاه
بها الشرع حلية النظر اليها فلا يمكن الاستدلال عليها اللزوم العقد مع انها الذي تبعت الولي والاحكام التكليفية
حتى يقال يجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية الفقهية شرعا مع ان النظر الا الذي ليس الى الولي قطعا ان كان حلالا
خلاف او الاثار غير من حلية النظر الحاصلة بالا الامر في الحل الخطاب يكشف الوجه المتنبع بها اشرف في مع انها ليس باختيار هما
حلية النظر وحرمته مع انها الشرع فيه في العقد قطعا وقد كتبنا في هذا رسالة مبسوطة ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن
الاستدلال بها وبنظائرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم
وعدم خطابهم بالوجوب بل يشكل الاستدلال بالاية لاحل الله البيع انما هو الاباحة في الاوصاف الرابع ان الاحلال
ابتداء ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو قابل للايجاب عليه الشيء فتدبر مع انه مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة
وبالالفاظ ومقام بيان كون الصيغة شرائط البيع ومما حققناه من الاصل وغيره يظهر وجوب الاتيان بكل مختلف فيه اعتبارا
كالعربية والماضوية وتقديم الايجاب على القبول وغير ذلك وبما قاله الجماعة خلافا للاخرين فاكتفوا بمجرد الايجاب اما
مطلقا ومع اعتبار بعض ملحوظ الحال التقاني الا انه عقد فيشمله عموم ما دل على لزوم الوفاء كقوله سبحانه اوفوا بالعقود

نظرا ذ بعد تسليم كون مثل ذلك عقدا يحصل الشك في دخوله في الاية جدا وان كان العموم لغة بناء على عدم امكان
حملها عليه من حيث خروج اكثر العقود منها على هذا التقدير جاعلا فلا مثل جمعه فيكون الاجماع قرينة على كون المراد بالعقود
المامور بالوفاء بها ما كان امتداد في زمان الخطاب لا مطلقا ونحو المفروغ عنه غير معلوم جدا اذ لم يصل الينا ما يدل
عليه فلا اذ لا يجب الرجوع الى ما مر من الاصل قطعا انتهى ويؤيده ما ذكره من اجمال الاية وعدم صحة الاستدلال بها
على صحة المعاملة الذي نعم دليل عليها الامور الاولى مما استدل به الفاضل البحراني في الحدائق فقال في جملة كلام له في كتاب
البيع واما الاستدلال بعموم ادلة الوفاء بالعقد فانه لا يخفى ان العقود منها ما هو صحيح ومنها باطل ومن الظاهر ان
وجوب الوفاء انما يترتب على العقد الصحيح فلا بد اولا من ثبوت العقد صحة وبطلانا ليمكن ترتب وجوب الوفاء عليه فالاستدلال
بالاية على عموم قبل النظر في العقد كما ذكرنا مجازفة ظاهرة الثاني مصير كثير من المفسرين الى ان المراد بالاية
غير ما يصح معه الاستدلال على صحة المعاملة قال في مجمع البيان في تفسير الاية الشريفة العقد يقال في بعهده وفاء ووفي
ايفاء بمعنى واحد في اللغة الحجاز وهي لغة القرآن والعقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العهد والعقد
ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين اثنين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عهد عقد ولا
يكون كل عقد عهدا واصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به كما يعقد الحبل ويقال اعقدت العسل فهو معقد وعقيد
ثم قال المعنى خاطب الله سبحانه المؤمنين فقال يا ايها الذين امنوا وتقديره يا ايها المؤمنون اوفوا بالعقود اي بالعهود عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلفوا في هذه العقود على اقوال احدها ان المراد بها العهود
التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوءا وذلك
هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه
على عباده بالايمان به وطاعته فيما احل لهم وحرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال ما احل وحرم وما فرض وما حد في
القرآن كله اي فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوا ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله سوء الدار وثالثها
ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد
وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ
به عليهم من العمل بما في التوراة والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابن صالح واقوى هذه الاقوال
قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر
فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف وقال الراغب في تفسير قوله تعالى
اوفوا بالعقود قيل هو عهد الله وفيه ومنهم المؤمنون بعهدهم والعقد هو الجمع بين الشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد
التزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله بذاته وصفاته واحكامه وافعاله وكان من جملة

لكلامه انه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله في جميع تكاليفه واوامره ونواهيه فكان هذا العقد احد الامور
المعتبرة في تحقيق ماهية الايمان فلهذا قال يا ايها الذين امنوا التزموا بايمانكم انواع العقود والعهود في اظهار الطاعة لله
اوفوا بتلك العقود وانما سمى الله هذه التكاليف عقودا لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالحبل الموثوق وحاصل
المراد بهذه الاية انه امرنا باداء التكاليف فعلا وتركا وقال الزمخشري في الكشاف في العقود وبه صرح جمع من المفسرين
والعقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه قال الحطيئة قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا
وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف وقيل ما يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون
عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها والظاهر انها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا
ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم الاية الثالث الخبر الذي رواه في الصافي فقال القمي عن الجواد ان رسول الله عقد عليهم لعلي
بالخلافة عشر مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين الرابع الاختصاص في الاية الشريفة
انما يجب على المؤمنين لا غيرهم من الناس الا على قول الشيخ من ان الاصل في الخطاب الذين امنوا الشمول لهم لكن
التحقيق كما بينا في اوائل الكتاب كونه لا يشمل الكفار فلا يمكن التمسك بالاية الشريفة لاثبات صحة العقد للناس الكفار
الخامس يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي تصدر من قبل المؤمنين قبل نزول الاية الشريفة وبها لان لفظ الوفاء
لشعار بذلك فانه يدل عليهم من قبل ربه لعهد او فيه وعد سابق الوعد على نفس الامر مخافته ومع هذا يسقط الاستدلال
بالاية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود فلعلها ما قام الدليل على وجوب الوفاء بها بالخصوص ولا يفيد الحاق غيرها بها لعدم
ح وهو ممنوع لان المراد بالعقود التي تحقق بعد نزول الخطاب وتصح الاستدلال بالاية الشريفة لانه يشمل جميع ما يمكن وجوده
منهم ومنه العقد المشكوك في صحته اذ لم يتحقق حوادث المؤمنين بتخصيص العموم القائل بالفصل بينها وبينهم في الاحكام
الشرعية ولهذا يدعي اكثر الفقهاء من حصول تخصيص الخارجي ينبغي حمل الغائبين لان ما نحن في هذا البحث ليس من الاحتمال السابق
بل هو ادون وذلك لانه لو حمل العقود على العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة وقوعها او الحكم بكون الامر للوجوب
مشروطا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة لظهور ان الوفاء بالعقد انما يجب بعد تحققه لا مطلقا الا تحصيله كما في الطهارة
بالنسبة الى الصلوة وهو خلاف الظاهر اذ الظاهر الاطلاق في الامر ولا يلزم على حمل الخطاب على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون
حمل الامر المراد العقود الماضية والمستقبلة معا لانا نقول هو خلاف الاصل المذكور ايضا فلا انه يلزم ان يكون الامر بالوفا
بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا فيلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان
المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر ولو سلم ان المتبادر من العقود العقود التي يتحقق منهم بعد نزول الخطاب نقول
كون العقد المشكوك في صحته مما نعلمه من غيرها فانه لو لم يكن الامر بالوفاء عاما لما يتحقق بعد نزول الخطاب العقود بالوفا
بالعقود دليلا على صحة جميع العقود اذ لو كان بعضها فاسدا مع لحقة الامر بالوفاء بها لزم على المخاطبين الاغراء بالجهل والقبيح

وكيف

ولكن الامر بالوفاء بالعقود هو حقيقة بجامع وهو علم بالماضي والمستقبل على حد واحد فلا يلزم ذلك اذ يجوز للحكيم تعليق الحكم
المخصص بعض افراد العام اذا كان عالما بان المخاطب لا يفعل ما لا يصح فيه الحكم الامري لانه لو قال السيد لعبده
اكرم اولادي ومقصوده اكرام طائفة منهم ولم ينصب قرينة على تعيينهم كان في الكلام قبيحا اذا كان عالما بان المأمور لا يقدر
الا على اكرام من هو المقصود السادس ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود اوفوا بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في
عقود المعاملات لان مضمونها ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء الا ان المفهوم من الوفاء الاتيان
بالشيء الملتزم به والموعود به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر كما لا يخفى فينبغي تخصيص العقود بالتي مضمونها الوعد بفعل في
المستقبل فلا يمكن ان يحمل الاية الشريفة على اصالة المعاملات السابع المقصود جمع عقد وهو عبارة عن عقد الحبل كما انه
يمكن ان يكون العرف يقال العقد شرعا اسم للايجاب والقبول انتهى والمتبادر منه ما سمى الكلام بالالفاظ فالاية الشريفة انما تدل
على وجوب المعاملات ولا تدل على صحتها الثامن ان العقد حقيقة في عقد الحبل فاستعماله في هذا الامر الغلبي مجاز وعليه يجب حمل
العقد على كل ما استعمل فيه لفظ العقد في الخطاب الا على ذلك وعلى ما يمكن استعماله فيه باعتبار وجود العلاقة فلان الافراد
الجميع لم يعرف باعتبار المعنى المجازي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا لا ما يصح استعماله فيه مجازا فانه اذا قال رأيت الاسود الرامين
كان المراد الاشخاص الذين استعمل فيهم لفظ الاسد لا كل من يصح استعماله فيه وهو كل كريم كل اسد وعلى هذا لا يمكن التفرقة بين
جعل الاية الشريفة دليلا على صحة العقد المشكوك فيها اذا لم يعلم باطلاق لفظ العقد بحيث عليها التاسع ان العقود التي
بها النهي لا يمكن التمسك باثبات صحتها بناء على ان النهي في المعاملة لا يستلزم الفساد بالاية الشريفة ونحوها الا بالاجماع
مع حرمة العقد كما اشار اليه بعض في جميع الوجوه المذكورة نظرا ما في الاول فلان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام
الدليل على بطلانه فيبقى غيره مندرجا تحت العموم ويحكم بالصحة ولو سلم ما ذكره الفاضل المذكور فالمتبادر من الاية الشريفة العموم بالكثرة
في مقام الشك كما لا يخفى واما الثاني فلان المعتبر من اللغة هو تفسير العقود ولكن الكثرة المعتبرة جانب قول المعصوم حتى
يرجح على سائر الاقوال بها والكثرة الحاصلة باعتبار الاقوال المختلفة لا تصلح لبطلان تفسير ابن زيد لاشتمالها على
الاقوال الباقية كما لا يخفى سلمنا ولكن في اللغة الاعتبار تفسير ابن زيد فهو اولى بالترجيح واما الثالث فلضعف سند
الرواية فلا تصلح لتخصيص عموم الكتاب خصوصا اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب واما الرابع فلان الاية الشريفة وان كانت
مختصة بالمؤمنين لكنها تقتضي صحة معاملة الكفار والناس لانه يستلزم كون احد طرفي العقد مؤمنا والاحكام الواردة
في صورة كون طرفه غير الكفار واما على الاول فلان العقد بالنسبة الى المؤمن صحيح لكونه مما يجب الوفاء به نظرا الى عموم
الاية الشريفة فيلزم ان يكون بالنسبة الى الطرف الاخر كذلك لان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وهو واضح واما على الثاني فلان الاجماع
المركب على عدم الفرق بين المؤمنين وغيرهم في الحكم الثابت لهم كما هو الغالب في ابواب المعاملات والشرع الا الى الكلية من الاحكام
تشترك فيها الموجودون وغيرهم في الحكم حتى يتضح الشك بالغالبية وبالجملة الاستدلال بالاية الشريفة مع الموجود بعد

جداً واعلم انه يمكن الاستدلال ايضاً على صحة المعاملة الفضولية فيما اذا كان احد طرفي العقد فضولياً والآخر غيره وذلك لان
غير الفضولي مامور بالوفاء بعموم الآية الشريفة وهو يستلزم صحة العقد ولا يمكن ان يكون العقد بالنسبة اليه صحيحاً وبالنسبة
الى الفضولي فاسداً لما بيناه من ان العقد لا يتبعض صحة وفساداً واذا صح هذا القسم من المعاملة الفضولية صح القسم الآخر وهو ما اذا
كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين مع امكان ان يقال انه يندرج تحت عموم الآية الشريفة
لان صاحب المال اذا اجاز احد الفضوليين تعلق بهما الامر بالوفاء بالعقد فيندرج تحت عموم الآية الشريفة نعم قبل الاجازة
لا يتعلق بهما الامر بالوفاء لان الوفاء انما يكون في الشيء الملتزم به ومن الظاهر ان صاحب المال قبل الاجازة لم يلتزم بما
شيء فلا معنى لامره بالوفاء انتهى ومما ذكر اندفع ما يتوهم ايراده على دعوى كون الآية الشريفة دليلاً على اصالة صحة المعاملة
من عدم شمولها للمعاملة الفضولية وظهر ان الاصل صحة المعاملة الفضولية ويؤيد ذلك ما ذكره [illegible] دام ظله فانه قال
بعد ذكر الاخبار الدالة على جواز عقد الفضولي في النكاح ولهذه الاخبار وان اختص موردها بالنكاح لكن يستفاد
جواز الفضولي في سائر العقود بفحوى الخطاب للاتفاق فتوى ورواية على شدة امر النكاح وعدم جواز المسامحة فيه بما لا
يتسامح في غيره فاذا جاز الفضولي في مثله جاز في غيره بطريق اولى [illegible] على اهل البصيرة والفهم انتهى وقد استدل
دام ظله بهذا الوجه وبعموم اوفوا بالعقود على صحة الفضولي في البيع فقال لانه عقد صدر من اهله [illegible] جامعاً لشرائط
الصحة عدا الملكية وكان في محل لكون المبيع مما يجوز بيعه [illegible] فيكون صحيحاً وبالاجازة يصير لازماً لعموم الامر
بالوفاء بالعقود [illegible] تحقيقه صحة عقد المكره ولزومه بعد الاجازة قريباً او اشتراط المباشرة للعقد هنا من المالك ممنوع
بما دفعنا به اشتراط القصد للعقد ثم مع عدم ثبوت الاشتراط هنا في الجملة كيف وصحة المعاملة غير منحصرة في صدورها
عن المالك [illegible] بثبوت الولاية [illegible] وما [illegible] المسئلة [illegible] الولاية بالوكالة [illegible]
بالوفاء هو الموكل خاصة دون الوكيل بالضرورة [illegible] الا من حيث رضاه بها ووقوع العقد بملكه [illegible] وفرق
بين تقدمه عليها او تأخره عنها بالبديهة فيكون [illegible] وجوب الوفاء بالمعاملة على [illegible] وقعت بملكه مع
[illegible] سواء كان هو مباشر العقد ام لا [illegible] عليه هو الاجماع المحكي [illegible] عامة شاملة لفروض المسئلة ودعوى
اشتراط المباشرة [illegible] ثبوت الفضولي في النكاح مطلقاً
الحكيمة المعتبرة المستفيضة بالتواتر [illegible] بناء الامر فيه على الاحتياط التام كما يستفاد من النصوص والاجماع
العلماء الاعلام مستلزم لثبوته هنا بطريق اولى [illegible] عند جماعة [illegible] اقوى الادلة هنا ومثل
هذا الفحوى استدل جماعة من اصحابنا في مقامات عديدة منها عدم اشتراط تقديم الايجاب على القبول في الصيغة
بثبوته في [illegible] ثبوته هنا بالاولوية المتقدمة [illegible] المشترطون للتقديم الا انهم اجابوا بابداء الفرق المختص
بين احتمال منع حياء المرأة عن [illegible] ولا مانع عنه بالمرة وهو [illegible] بثبوت الاولوية لولا الفارق

المعقود اليه

المعقود عليه الاشارة انتهى ويظهر من جماعة القول بان الاصل صحة الفضولي قال العلامة [illegible] في مقام جواز اثبات صحة
الفضولي لنا انه بيع صدر من اهله في محله فكان صحيحاً اما صدوره من اهله فلصدوره من بالغ عاقل [illegible] مختار و
جميع هذه الصفات كان اهلاً للايقاع [illegible] ومحل لانه واقع على عين يصح تملكها وينتفع بها ويقبل النقل
من مالك الى غيره واما الصحة فلثبوت المقتضي السالم عن معارضة كون الشيء غير مملوك للعاقد غير مانع من صحة العقد لان
المالك لو اذن له قبل البيع لصح فكذا بعده اذ لا فارق بينهما وقال الشهيد الثاني [illegible] في مقام الاستدلال على صحة بيع
الفضولي ويدل عليه وجود المقتضي للصحة وهو العقد الجامع للشرائط وانتفاء المانع الا اذن المالك [illegible]
المانع ويجمع الشرائط والشرائط المذكورة في البيع كونه للزوم او الصحة وقال ايضاً في مقام الاستدلال على صحة الفضولي في
النكاح لنا انه عقد صدر من اهله في محله فكان صحيحاً ونفذ باهله الكامل وبمحله العين القابلة ولا مانع من نفوذه
الا تعلقه بحق الغير فاذا اجازه تم ونحوه عموم اوفوا بالعقود وما قيل من انه مصادرة على المطلوب حيث ان كون [illegible]
اهله عين المتنازع مدفوع بان [illegible] قابل للايقاع عند [illegible] العبارة بحسب [illegible] لان الفرض وانما المانع
ما ذكره [illegible] على تقدير [illegible] الكلام [illegible] المراد بالصحة ما يقابل البطلان وهو [illegible] اللزوم ويبقى
متوقفاً على شرط آخر وقال الفاضل الكاشاني في المفاتيح في بحث بيع الفضولي لو اجاز المالك او وليه صح لوجود المقتضي
ورفع المانع بالاذن وقال الفاضل الهندي في شرح القواعد المسمى بكشف اللثام في المقام المذكور لانه [illegible]
وانما المانع تعلق حق الغير وقد اندفع بالاجازة انتهى ويظهر من جماعة ان صحة معاملة الفضولي [illegible] الاصل [illegible]
في الخلاف على ما حكي في بحث بيع الفضولي في مقام الاحتجاج على فساده لانه لا خلاف في انه ممنوع من التصرف في ملك غيره
والبيع تصرف ولانه باع ما لا يقدر على تسليمه فلم يصح كبيع الطير في الهواء وقال ايضاً على ما حكي في مقام الاحتجاج على بطلان
النكاح الفضولي ان العقد الشرعي يحتاج الى ادلة شرعية ولا دليل على ان هذه العقود واقعة على الاجازة وقال
في [illegible] في بحث نكاح الفضولي والوجه عندي بطلان عقد الفضولي [illegible] بطلان العقد [illegible] للاباحة فلا
[illegible] غير معقود عليه [illegible] ولان رضا المعقود عليه او وليه شرط والشرط لا يتأخر عن المشروط ولان الفرج
اصعب من المال ويبطل عقد الفضولي في المال لان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح عقلاً فالفرج اولى وقال [illegible] البيع الفضولي
في مقام الاحتجاج على بطلانه لقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلاً ولان [illegible] التصرف بالعقد من توابع الملك [illegible]
منه معلول له ولا يجوز وجود التابع الذي [illegible] بغير متبوعه وكذا المعلول لا يجوز وجوده بدون العلة وقال
المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة شرح الارشاد في بحث بيع الفضولي قوله ولو باع الفضولي [illegible] هذا هو المشهور [illegible] ودليله
وذكر انه عقد صدر من اهله في محله [illegible] الا الرضا وقد حصل ثم قال معلوم عدم صدوره من اهله
لان الاهل هو المالك او من له الاذن وبالجملة الاصل اشتراط التجارة عن تراض [illegible] من الآية الكريمة والاخبار

الدالة على جواز التصرف في مال الغير الا باذنه وكذا العقل يدل على عدم الجواز وعدم الصحة وعدم انتقال المال من تخصيص
له الا ان انتهى وفيما ذكره نظر واجاب عنه عما استدل به الشيخ على فساد بيع الفضولي فقال والجواب المنع من التصرف في مال
الغير مسلم لكن اذا كان بغير اذنه والاذن هنا موجود والاجازة القائمة مقامه ونمنع من نفي التسليم لانه مع اجازة
المالك يتمكن التسليم كما لو كان الطارئ معتادا للعقد فانه يصح بيعه كذا هنا انتهى وبالجملة الظاهر عندي ان الاصل صحة
كل فضولي نظرا الى الاية الشريفة ولا يعارضها قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض لان التراضي في عقد الفضولي حاصل
ولعموم الاية الشريفة تقييد الى التراضي بتراضي المالكين مع انه يحصل بعد الاجازة فتامل سلمنا ولكن التعارض بين الايتين
الشريفتين من قبيل تعارض العموم من وجه والترجيح مع عموم اية اوفوا بالعقود كما لا يخفى ولانه استلزم صحة العقد الفضولي
التصرف في ملك الغير بدون اذنه لانه يمكن ان يقع من غير تصرف في المال الذي وقع عليه العقد وقد اشار الى هذا
دام ظله في لكن يمنع من استلزام حرمة التصرف فساد العقد اذ لا دليل على التلازم ثم اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية
الشريفة ايضا على صحة معاملة الصبي فيما اذا كان احد طرفي العقد بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء بالعقد الذي اوقعه
مع الصبي نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم صحته بالنسبة الى الصبي ايضا لما بينا
من عدم تبعض العقد صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه لا يلزم عدم صحته لان
هو حكم وضعي هذا ويمكن الاستدلال على صحة العقد الذي يقع من الصبيين بمقتضى عموم الاية الشريفة وجوب الوفاء بجميع
العقود حتى الواقعة في حال الصبا ولو لا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد البلوغ وتوجه الامر بالوفاء بعد
لا ينافي ثبوت العقد بمعنى ترتب الاثر لانه هو حكم وضعي يتحقق بالنسبة الى الصبيان قبله الا انهم لا يقولون بهذا منعه
لو علم تحقق العقل الحاصل بين الاية الشريفة في حال الصغر وهو غير معلوم ومعه لا يصح الاستدلال فتدبر ومما ذكر
يظهر صحة دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولي بنفسه للصغير اذا كان الزوج بالغا لانه
لانه مامور بالوفاء به ومعنا العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر فحينئذ اعلم ايضا انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة
على صحة العقود الجائزة بمعنى انه اذا صح كانت جائزة لشمولها لها كما اشار اليه بعض الاصحاب قال العلامة في المختلف ذهب
الشيخ في المبسوط والخلاف الى ان عقد الرهن والسبق من العقود الجائزة كالجعالة الا من العقود اللازمة كالاجارة وقال
ابن ادريس انه من العقود اللازمة والوجه الاول لنا الاصل عدم اللزوم ولانه نوع جعالة فان قوله من سبق فله كذا هو
من الجعالة احتج بقوله تعالى اوفوا بالعقود والجواب المنع بالموجب فان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه فان كان لازما
عمل على سبيل اللزوم وان كان جائزا كان الوفاء به العمل على مقتضاه على سبيل الجواز لا يقال ان المراد باطلاق العقود لا يصح الا في العقود الجائزة بالوديعة والعارية
العقود الجائزة وهو يلزم بالسوية الا العقود اللازمة والجائزة وقع فيه وقال السيوري في كنز العرفان الوفاء بالعقد هو القيام
بمقتضاه فان كان لازما وجب الوفاء بلزومه وان كان جائزا وجب الوفاء بجوازه ويكون في العقود اجمال يعلم

حالة من البيان النبوي والامامي انتهى وفيه نظر لما ذكره جماعة من الاصحاب قال المحقق الثاني في جامع المقاصد في كتاب السبق والرماية
وقال ابن ادريس وجماعة بالثاني لعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وعموم قوله المؤمنون عند شروطهم اعترض المصنف بالقول
بموجب الاية فان الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه على وجه اللزوم ان كان لازما والا فالجواز وبالنقض بنحو الوديعة
والعارية لو اريد العموم وجوابه ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه من دون القيد الذي ذكره فان الفقهاء لغة وعرفا
من الوفاء بالقول هو العمل بمدلوله ثم انه لا معنى لوجوب الوفاء بالعقد على الوجه الجائز فان وجوب الوفاء ينافي الجواز والاية
مخصوصة بما عدا الجائزة فان العام المخصص حجة في الباقي والاصح اللزوم وقال الشهيد الثاني في الروضة في مقام دفع ما في لف
ان الامر بالوفاء بالعقود عام في جانب المامور به فيشمل عموم سائر العقود ثم تخصيصها ببعضها واخراج العقود	والمامور به
الجائزة وبقي العموم حجة في الباقي كما هو محقق في الاصول وانما ينبغي لو جعلنا بعد التخصيص مجملا غير حجة في الباقي
وهو قول مردود ولا يرتضيه العلامة وغيره من المحققين واما قوله ان الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه من لزوم وجواز ففيه
خلاف الظاهر فان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل بمقتضاه مطلقا وقال في الروضة الاصل في الوفاء العمل بمقتضاه
دائما وخروج العقد الجائز بتخصيص العام لا ينافي حجيته في الباقي وقال المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد ان ظاهر الامر هو الوجوب
واللزوم وخروج الوديعة والعارية على تقدير كونهما عقدين بدليل لا ينافي كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد
اذ المتبادر ان العمل بمقتضى العقد واجب وقال ولد الشيخ في الرياض في مقام الرد على ما ذكر ان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه
والعمل به لا العمل بمقتضاه من لزوم او جواز وجد ولذا ان ديدن الاصحاب جار على اثبات لزوم العقد اللازم بمثله
ولا وجه لما صح ما ذكره لاستلزامه الدور الواضح كما لا يخفى على ان من تدبر وقد يقال ان العقود الجائزة لم يحصل فيها
من الطرفين عدم الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صور الفسخ عن عمومها لا يقتضي عدم شمولها لما عدا صور
الفسخ فهي بهذا الاعتبار مندرجة تحت العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا عن شمولها لما استدلوا بها في البيع اللازم قبل انقضاء زمن
سقوط خيار المجلس ونحوه وهو باطل وبالجملة الاية الشريفة تقتضي وجوب الوفاء بكل ما يسمى عقدا سواء سمي جائزا باعتبار
او لا بل باعتبار الخروج بعض الافراد وبعض الصور عن عمومها او اطلاقها لا يقدح في الشمول لما لم يقم الدليل على خروجه
منها واما الخامس فان الاية الا المذكورة نعم عموم لفظ العقود باعتبار كونه جمعا محلى يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه
بالعقود المتقدمة على زمن الخطاب او بالمتأخرة عنه ولا يلزم من الحمل على العموم الشامل للعقود المتقدمة عليه والمتأخرة عنه
كون الوفاء المامور به واجبا مطلقا بالنسبة الى الاخر لان الحكم فيه تعلق بالعقود والواقع منها يتعلق به الحكم باعتبار
ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج تحقق موضوعه فيتعلق به وبالجملة تلك اصل الحكم تعليق اصلا وانما الاختلاف الافراد
دفعة من غير تفاوت بينها انعم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا المعنى لا يصير الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض
الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر وانما يصير الشيء كذلك اذا جعل المتكلم الحكم بالنسبة الى بعض الافراد مطلقا وبالنسبة الى

الا الامر ضرورة كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين ونصب قرينة على ان من يتبين منهم انما يجب اكرامه اذا كان قائما
مثلا ولكن الحمل على التعيين من هذا القبيل بعيد وبما يبطل اللزوم ذلك اذا حمل لفظ العقود على ما يتحقق قبل زمن الخطاب وبعده
ان العلماء فيه بما وصف بيانه سابقا ولو سلمنا ان الخطاب كان اعم باثبات الحكم بالنسبة الى الافراد الماضية والمستقبلة ولم
احد لما لم اقف فيها على تلك المناقشة ومع هذا فالشمول بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت هو المفهوم عرفا فان الشارع
اذا قال يجب الحج على من استطاع ويجب الصلاة ... كل من يفهم بحسب اهل اللسان ان كل من كان له هذان الوصفان ...
الحج عليه واستحقاق الحدوث كان الاتصاف بهما قبل زمن الخطاب او بعده وللفاضل التبريزي في حاشيته على المعالم ...
ما ينفع لخطاب المشافهة لا يعم الغائبين كلام يؤكد ما قلنا قال انه قوله لنا انه لا يبقى للمعدوم ... بالابهام الكلي او الاعم
ان خطاب الجمع المشتملين على الموجود والمعدوم والحاضر والغائب مكلف عن غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف
توجيهه مجموع بعيد في جميع الخطابات الواقعة في القرآن لا يخص تعليق بالموجود والحكم الصرف الاستقبال المطلق في القرآن
العزيز مما يكاد يتحقق ولعل مراد كل المعترض هو بعض الخطابات او من جنس الامور شيئا او لا يتحقق بدليل اجماع الصحابة
الكافر الاشتباه والخطابات لا تمنع تعلقه بالصبي المجنون انما هو خطاب التنجيز واما التعليق فلا مانع منه القائل بتعلق
خطاب المشافهة بالمعدومين معلقا والجمع بين الامرين التنجيز والتعليق كالجمع بين الحقيقة والمجاز قلت لعل الخطاب المستعمل
فيما نحن فيه قابل للتعليق والتنجيز غير جامع بين الامرين ثم يستفاد الخصوص من الخارج ولو فرض كون الخطاب الظاهر في التنجيز
كان مجازا في التعليق يجمع بين الحقيقة ونقول قد استعمل الصيغة المطلقة بشرط التكليف اجمالا لا تفصيلا
وهو مفهوم وصل الى التعدد منه لكن تلك الشرائط تختلف باختلاف الامكان بالنسبة الى الاشخاص فيصير تكليف منجزا من
جميع الوجوه وقت الخطاب بل قد عرفت امكان منعه مطلقا الواسطة التفصيل فلزوم ارادة المفهوم المتعدد من الخطاب ...
لا اختلاف الشرائط باختلاف ... بالنسبة الى الموجودين انه على ... التعدي بالفعل الماضي ... بزمن الوجود
بالنسبة الى الموجودين لا مانع منه كما سبق نقله من السيد ... بان العلم بوجود الشرائط مانع من الامر كما ... لا سيما
في ضمن العموم انتهى واما ما ادعى ان المتبادر من لفظ العقود ... على زمن الخطاب الموجب لخصوصيته ولا دليل عليه واما
لتعم العقود ... باعتبار ... بعدم قدرته على الوفاء ... بعدم القدرة ... السبب
عدم الارادة فهو لا يؤثر في منع الحكم عما ... لو ... اصلا ولا ... تكليف ... بتخصيص
اللفظ واما ان كان باعتبار وجود المانع الخارجي فهو مدفوع بالاصل وان كان باعتبار ... فهو ... مستبعد
في الغاية ... ومع هذا ظاهر فهذا الاحتمال ... الغالب ... الحقيقة دون المجاز
يجب المصير الى العموم ومنه ... الغائبين وبالجملة ... الاستعمال في الحقيقة
بالارادة ... للفظ ... ومع هذا ... ذلك الاحتمال ... في ... اصحابنا الآية

الشريفة على صحة جملة من العقود وشهادة ونحو بطلان ذلك الاحتمال وكذا في استدلالهم باطلاق الخطابات القرآنية الشفاهية
في كثير من المسائل الفقهية شهادة بذلك وبالجملة المناقشة في الآية الشريفة باشتمالها تلك المناقشات واهية جدا واما السادس
فلان المفهوم من الآية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وان كان باعتبار الدلالة الالتزامية فان المفهوم من العمل
بمقتضى العقد العمل بما دل عليه مطابقة او تضمنا او التزاما ... ان كثيرا من عقود المعاملة لا يدل الا
بالالتزام على اشياء يقتضي تعلق الامر بالوفاء بها كرفع السلطنة وعدم العزل ونحو ذلك وتخصيص العقود بما كان مضمونه الوعد
بفعل في المستقبل خلاف الاصل والظاهر وما ضمه جماعة من الاصحاب ومع هذا فيمكن ان يقال ان اكثر عقود المعاملات ...
وذلك فيه اذا شرط تضمنها الايجاب بفعل في المستقبل فاذا لا يترتب على صحتها واذا صحت هذه العقود باعتبار ذلك الشرط
صحت اذا تجردت عنه لعدم القائل بالفصل وبالجملة التامل في دلالة الآية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن
العرف ... مع الاحتمال اللائق وحق الوفاء بما يدل عليه بعض العقود التزاما كعقد البيع الدال على رفع السلطنة ...
من التصرف لا يقتضي صحة مضمونه وهو نقل الملك في البيع الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك عند بعضهم مع ...
لزوم الملك لانا نقول هذا خلاف الظاهر ... لو قيل الامر بالوفاء للاستحباب ... المناقشة المزبورة
على ما يظهر من اكثر الاصحاب والمفسرين مع ... فسادها على التقدير المزبور ... واما السابع فلان اطلاق لفظ العقد
على بيع المعاطاة مجاز كما يستفاد من جماعة والعلاقة المصححة للاستعمال فيها متحققة في المعاطاة مع صحة الاستعمال فيها
... الى الاشارة ومن نظر الامكان ... في جميع المعاملات الى المعنى الحقيقي مع قلة استعمال لفظ العقد
لو سلم اصالة ... لو سلم عدم صحة استعمال لفظ العقد في المعاطاة فيمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحتها
لا بلا من المتعاملين بالمعاطاة اذا عقد على المال الذي انتقل اليه من صاحبه بعقد لفظي ...
عليه الوفاء بمقتضى الآية الشريفة وهو يستلزم صحة المعاطاة المعاملة التي ... اذا اشترى بالمعاطاة
ثم باعه من غيره بعقد لفظي وجب عليه لانه عقد وكل عقد يجب الوفاء به نظرا الى عموم الآية الشريفة ... وحيث الوفاء
فرع القدرة عليه والقدرة على الوفاء بالعقد ... الا بعد ثبوت انه يملك المال المنتقل بطريق المعاطاة ...
اليه لو علم بعدم الانتقال اليه لم يجب الوفاء ... الى ملك الغير فهو غير جائز والمانع الشرعي كالمانع العقلي
الظاهر الانتقال المشكوك فيه ... الشرط ... فلا يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على صحة
ذلك العقد لانا نقول القدرة الذاتية على الوفاء حاصلة ودلالة الآية الشريفة بعمومها دلت على وجوبه في كل عقد ومنه المفروض
ولا دليل على تخصيصها بالنسبة الى الاصل العملي ... انتقال الملك اليه وقد تقدم الاشارة الى نظيره نعم
قد يقال ان ما ذكر منقوض بما اذا عقد ... على المال الذي نقله الى صاحبه بطريق المعاطاة ... بعقد
لفظي كما اذا باع البائع العين ... بطريق المعاطاة ثانيا ... بعقد لفظي فانه ايضا عقد يجب الوفاء به

نظرا الى عموم وهو يستلزم الانتقال الملك بطريق المعاطاة ولا ترجيح لاحد الامرين على الآخر فيلزم سقوط التمسك بالاية
الشريفة محل البحث وبهذا يمكن دفع دعوى عدم جواز الاستدلال بقوله تعالى واحل الله البيع على صحة البيع الذى شك فى صحته
وعدم جواز الاستدلال بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة المعاملة المشتملة على العقود اللفظية لامكان ان يقع عقيبها
عقود من كل من المتعاملين ينافيان ما عقدها اولا وفيه نظر لان العقود والبيع الاولين خاليان عن المعارض مالم يتحقق المتلوق
لامتناع اجتماع الضدين ومع هذا انه يستفاد من طريقة العقلاء وعادتهم ولا اختصاص له بالاجماع كثير من العمومات فى
بعيد جدا وانه لو تحقق لم يكن تحقق المنافى بعد البيع والعقود الاولين فيشملهما العمومات من غير معارض اصلا فلا ابدى بين بعضها
فى هذه الصورة وهو يستلزم تخصيصها او [illegible] تحقق المنافى للاجماع المركب فيه وانه لا يتبين بنظر الى المعهود والمتعارف
ومن ان الظاهر ان تحقق البيع والعقد المنافيين للبيع والعقد الاولين نادر جدا فلا يشملهما الاطلاق [illegible] فلا يستلزم سقوط
الاستدلال على ما ذكر ومع هذا فاستدلال الجمهور الاصحاب بها عليه اوضح شاهد على بطلان المناقشة بما ذكر ومنها ان
وايد الثانى بان الظاهر فان الجمع باعتبار المعنى المجازى يعم جميع الافراد التى يصلح لها يستعمل فيه لا خصوص ما استعمل
فيه اللفظ كما اذا كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع بمنزلة تكرير المفرد ولا شك ان المراد منه المعنى الكلى فيجب ان يكون
جمعه شاملا لجميع افراده ومع هذا يندفع المناقشة المزبورة استدلال الكثير من الاصحاب بالاية وكثير من ابواب المعاملات
وانها الجد حل من العلماء اقتضى قطع الاستدلال بمثل مناقشة المذكورة على انها لو تمت للزم سقوط التمسك بها
بكثير من الادلة او العمومات الشرعية كما لا يخفى هذا كله على تقدير كون لفظ العقد مجازا فى الايجاب والقبول واما كونه حقيقة
شرعية فى ذلك كما يستفاد من كتب العرفان فلا اشكال من جهة المناقشة المزبورة فتدبر واما التاسع فللمنع من التقابل بين وجوب
الوفاء وحرمة العقد لان وجوب الوفاء انما يتعلق بعد تحقق العقد لا حين تحققه والحرمة هو نفس العقد وايجاد الخارج
فمتعلق الوجوب غير متعلق الحرمة ولا يبعد ان يكون فعل محرم سببا لايجاب فعل آخر كما لا يخفى وقد اشار الى هذا [illegible]
مناقشة الاية الشريفة على [illegible] التحريم [illegible] ان الحرف التعريف على الاستغراق يستلزم خروج اكثر الافراد وهو غير
على العقود [illegible] فيسقط التمسك بالاية الشريفة بما نحن بصدده ولكن دفع المناقشة [illegible] بما ذكره بعد [illegible] فيما نقلناه
عنه سابقا وقد اشار اليه [illegible] فى كلامه [illegible] ويمكن الجواب عن الوجهين [illegible] الاول وهو الاصل بانه قد اعتبر بعموم
الامر بالوفاء بالعقود والقدح فيه بخروج الاكثر بالاجماع فيقيد الاجماع بالتداول زمان الخطاب كما مع عدم معلومية
ما [illegible] الاستدلال [illegible] وعدم امكان التمسك به [illegible] حصل الوفاق وهو مخالف لطريقة العلماء وطريقتهم
المسلوكة بينهم بلا خلاف [illegible] وذلك [illegible] محل النزاع والوفاق فالتحقيق ان الجمع بين الاجماع عن
تقتضى الحمل [illegible] العقود المعهودة [illegible] العقود المتداولة فى ذلك الزمان والمضبوطة
التى كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك [illegible] مختص بكل عقد متداول [illegible] كيفياتها المخصوصة

المتداولة

المتداولة فيه لما عرفت من المحقق وانه لو اطلاق النظائر الامر بالوفاء بالعقود لا ينصرف الى جميع العقود حتى المعلوم فساده
بل ينصرف الى الكامل ما لم يعلم فساده [illegible] فى العموم [illegible] جميع الامير الصاعد الى صاعة بلده او مملكته وليس
من تخصيص الاكثر فى شيء ثم انه لو منع من امتناع تخصيص الاكثر كما عليه المرتضى وابن هيثم فلا اشكال من جهة المناقشة
المذكورة اصلا وسيلة اذا ورد عام شرعى معلق عليه حكم من الاحكام او ثبت انتفاء ذلك الحكم عن بعض افراده
فى وقت وشك فى انتفائه عنه بعد وذلك كما اذا علم ان بيع المال الغائب محكوم فى الظهر وشك فى وقوعه كرامة
بعد ففى الاصل عدم ثبوت ذلك الحكم بعد ذلك الوقت كما هو ظاهر المحقق الثانى [illegible] او الاصل ثبوته
بعد فيه اشكال من [illegible] ما ثبت فى الظهر فيترجح الاول ومن ان ذلك الخطاب [illegible] وعمومه عن ثبوت
ذلك الحكم لجميع الافراد فى جميع الاحوال خرج ما له بالنسبة الى فرد فيبقى غيرها تحت العموم فيترجح الثانى وهذا
هو لولا الاستصحاب الذى [illegible] وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت فى ذلك الوقت يمكن ان يكون باعتبار
خروج افراد ذلك الفرد [illegible] ذلك الخطاب [illegible] فيلزم التخصيص ويمكن ان يكون باعتبار
خروجه [illegible] اطلاق الخطاب ويكون الفرد داخلا فيه [illegible] ذلك الخطاب بالنسبة الى ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص
من دلالة اللفظ الموضوع له عليه [illegible] ترجيح الاول [illegible] واخرى فتدبر وسيلة اختلف القوم فى صحة
استثنائه [illegible] على الاتفاق جماعة عدم جواز استثناء
المستغرق قال العلامة فى التحرير لا يصح الاستثناء المستوعب فلو قال له عشرة الا عشرة بطل الاستثناء ولزمه
عشرة وقال فى [illegible] الاستثناء المستوعب باطل وقال فى النهاية الاصول اتفق الناس على فساد استثناء المستغرق فلو
قال له على عشرة الا عشرة لزمه العشرة لانه رفع للاقرار والاقرار لا يجوز رفعه وكذا كل منطوق به لا يرفع نعم
يجوز ان يتم بما يجرى مجرى الجزء من الكلام وكان الشرط جزء من الكلام لكن الاستثناء انما لا يكون [illegible] ان يكون
للكلام معنى وهل يلغو الاستثناء ويمنع من الاستثناء البعض [illegible] الاكثر [illegible] استثناء الا
جاز استثناء الاقل ومن حيث انه [illegible] فصل بين المستثنى والمستثنى منه وكان الثانى باطلا [illegible] فى التحرير الاستثناء
المستوعب يجرى مجرى الاكثر وقال فى الارشاد ويبطل الاستثناء المستوعب وقال فى المبادى [illegible] بعدم الاستغراق وقال الشهيد
فى قواعده الاستثناء المستغرق باطل اجماعا وقال [illegible] الاستثناء المستغرق باطل ويحمل على الغلط فلو ادعاه لم يسمع منه
وقال فى اللمعة المقصود منه [illegible] الاقرار والاستثناء اذا لم يستوعب المستثنى منه وقال المحقق الثانى فى جامع المقاصد اما
بطلان المستوعب فلا خلاف فيه وقال السيد عميد الدين فى المنية اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له على عشرة
الا عشرة وقال صاحب غاية البادى اجمع العلماء على امتناع الاستثناء المستغرق كقولك له على ثلثة الا ثلثة وقال ابن التلميح
الاستثناء المستغرق لا يصح بالاجماع لانه نقض وقال العضدى الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه او اكثر

بعضها بالاتفاق وقال الرازي في المحصول لو قال له علي عشرة الا عشرة اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق وقال الآمدي في الاحكام اتفق
على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله له علي عشرة الا عشرة انتهى وربما يظهر من المنهج [illegible] في حق الخلاف
في المسألة فانه قال الاستثناء المستغرق باطل اتفاقا على ما نقله جماعة منهم الرازي والآمدي واتباعهما ولا خفاء انه
لا لغو في نقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين ونقل ابو حيان عن الفراء انه يجوز له علي الف الا الفين
بقولهم على الف الا الفين قال الا انه يكون منقطعا انتهى وهو خلاف ضعيف لا يلتفت اليه جدا وعلى المختار لو
قال له علي عشرة الا عشرة وجب الجميع بالعشرة لان قوله له علي عشرة اقرار بها وقوله بعده الا عشرة لغو وانكار
بعد اقرار فلا يلتفت اليه لا يقال اذا كان الاخير لا عبرة به فكذا الاول لانا نقول هذا ابطل الاول لعدم امكان الكلام
ان يكون صحيحا معتبرا خارجا عن هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل ولا دليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول
فيبقى مندرجا تحته وقد يقال ينبغي على الاصل المذكور ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل على [illegible]
او مجازا انها فلا يبعد [illegible] بطلان جواز استثناء الاكثر وبالجملة اصالة [illegible] كون الكلام عن اللغو
حمل السالك العبارة الصادرة عن الحكيم على ما لا يلزم منه اللغو والتأويل وان كان خلاف الاصل الا ان الفرق
الاصل الثاني اعتبارا هذا الاصل [illegible] عدم التأويل كما لا يخفى المقام الثاني اعلم انه يجوز استثناء الاقل والاثبات
فيه [illegible] لما جاز الاستثناء قطعا والتالي باطل بالضرورة وقد حكى ابن [illegible] على جواز هذا الاستثناء
الاجماع نقلا واستثناء الاقل صحيح بالاجماع المقام الثالث اعلم انه اختلفوا في جواز استثناء الاكثر وبقاء الاقل على
الاول [illegible] والاكثر وقال [illegible] واختلفوا في استثناء الاكثر مما يتناوله المستثنى منه فمنع منه
قوم والاكثرون يجوزونه وقال الشيخ في العدة اما استثناء الاكثر من اللفظ والاقل فمذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء
واهل اللغة جواز استثناء الاكثر من اللفظ [illegible] وقال بعضهم انما يحسن استثناء الاقل واما استثناء الاكثر فلا يحسن الا ان ذلك
لم يوجد مستعملا وقال المحقق في الشرائع يكفي في صحة الاستثناء ان يبقى بعد الاستثناء بقية سواء كانت اقل او اكثر وقال
في المعارج اختلفوا في جواز استثناء الاكثر الى ان بقي الاقل فمنعه قوم والاكثرون على جوازه وقال العلامة في التهذيب يصح استثناء الاكثر
وقال [illegible] يجوز ابقاء فرد واحد على الاقوى وقال في النهاية اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذاهب ثلثة
الاول منع قوم من استثناء الاكثر وجوز استثناء النصف وهو اختيار ابن درستويه النحوي الثاني منع القاضي ابو بكر والحنابلة
من استثناء الاكثر والمساوي وجوزوا استثناء الاقل الثالث يجوز قوم الجميع وهو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء
والمتكلمين فلو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح عقد صحيح فلا يقول له علي
مائة الا تسعة وتسعين بل يقول الا خمسة وقال في المبادي ويجوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي وقال ولده فخر المحققين في الايضاح
الخلاف في هذا بين الاصوليين والمباحث [illegible] الاول منع قوم من استثناء الاكثر وجوز استثناء النصف او اقل واختار ابن درستويه

النحوي

النحوي الثاني منع القاضي ابو بكر والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي واوجبوا في المستثنى ان يكون اقل الثالث جوز قوم
الجميع وهو اختيار اكثر علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين الرابع اختيار ابو الحسين البصري ان كان [illegible] مدلول اللفظ
وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد الاصح [illegible] اما استثناء النصف فصاعدا ففيه خلاف [illegible] على اقوال المنع
ما زاد على النصف ٢ منع استثناء النصف ٣ منع الاستثناء الذي لم يبق كثرة تقرب من مدلول اللفظ ٤ جوازه وان لم يبق
الا واحد والكل ضعيف الا الاخير وقال الشهيد في شرح [illegible] ان يكون الباقي اقل من المخرج على الاقوى وقال الشهيد الثاني
في [illegible] ولم يكف في صحة الاستثناء ما [illegible] مذهب المحققين من الاصوليين والاكثر [illegible]
استثناء النصف [illegible] بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ والاصح الجواز مطلقا وقال في الروضة
والتقييد [illegible] الاستثناء اذا لم يستوعب المستثنى منه سواء بقي اقل مما اخرج ام اكثر ام مساو وقال في التمهيد اذا لم يكن الاستثناء
مستغرقا جاز على الصحيح [illegible] الاكثر مساويا كان المخرج ام اكثر وقيل لا يجوز استثناء الاكثر قطعا ولا المساوي
عليها ونحوها اذا قال له علي عشرة الا ستة [illegible]
للمساوي [illegible] بعد الاستثناء [illegible] منع القاضي ابو بكر والحنابلة منها وقصر الجواز على الاقل
استثناء الاكثر بعض [illegible] وهو المختار وقال [illegible] في شرح الكافية لا يمتنع استثناء النصف
لبعض [illegible] الا [illegible] لا يمتنع استثناء الاكثر [illegible] على عشرة الا سبعة او ثمانية [illegible] وقال
الشيخ [illegible] والاكثر على جواز الاكثر من الباقي فضلا عن المساوي وقيل بالمنع مطلقا [illegible] وقيل بالمنع [illegible] وقال ابن
الحاجب [illegible] واستثناء المساوي صحيح عند الاكثر خلافا لابن درستويه [illegible] واحمد بن حنبل [illegible]
[illegible] الفقهاء والقاضي من الاصوليين واستثناء الاكثر [illegible] عند [illegible] الفقهاء [illegible] المساوي منع
[illegible] وقال العضدي في شرح المختصر والاكثر على جواز المساوي [illegible] الاستثناء [illegible] منه حتى يبقى
النصف وعلى جواز الاكثر [illegible] اقل من النصف وقال الآخرون [illegible]
وقيل [illegible] العدد [illegible] عشرة الا [illegible]
[illegible] الاجمال [illegible] واحد [illegible] المختار [illegible] مساويا [illegible] المستثنى منه او اقل
من النصف [illegible] وقال الآمدي في الاحكام اختلفوا في استثناء النصف والاكثر فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين
الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه سوى درهم واحد وذهب القاضي والحنابلة الى المنع
الا استثناء المساوي وقد نقل عن بعض اهل اللغة باستقباح عقد صحيح فلا يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين بل خمسا او غير
ذلك القول الثاني عدم جواز استثناء الاكثر وهو لابن درستويه النحوي والقاضي ابي بكر واحمد بن حنبل وابن قتيبة وعبد
الملك وغيرهم [illegible] الجماعة من المحققين من النحاة والاصوليين قال في التنقيح انه مذهب اكثر النحاة [illegible] الاصوليين [illegible]

كلامه دام ظله وبه قاس ابن التركماني الذي هو من جميع النحاة كما يستفاد من شرح غاية المبادي فانه قال بعد نقل قول الاكثر
والقاضي والذي اراه هو ان امر صاحب العربية فليرجع الى اهلها وهم اتفقوا على ان المستثنى لا يكون اكثر من الباقي ويتعلق
في المسائل الاتية وفائدة النزاع تظهر فيما اذا قال له علي عشرة الا تسعة فانه على القول الاول يلزم بواحدة وعلى الثاني
يلزم بالعشرة بتمامها لفساد الاستثناء انتهى وقد اشار الى هذا الشيخ دام ظله في شرح النافع فانه قال بعد الاشارة
الى القولين والمستفاد من التنقيح ان القول الاول هو الحق عند الفقهاء مؤذنا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذلك اذ لم اقف
منهم على مخالف فيه بل ظاهرهم الاطباق على ما في المتن عليه فلو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه اربعة ويلزم المستثنى
كملا على القول ببطلان الاستثناء على تقديره وان هو الا نحو قول القائل له علي عشرة الا عشرة وقد اتفقوا فيه على لزوم العشرة
كاملة لبطلان الاستثناء بالاستيعاب انتهى ويظهر الثمرة ايضا فيما اذا ورد مطلقا بالعام ثم ورد مخصصا وكان احدهما
مستلزما لتخصيص اكثر الافراد فان الامر يدور بالترجيح على القول الاول دون الثاني لحجية الاولين وحجة الاول اجماع الفقهاء
على الزام من قال له علي عشرة الا تسعة بواحد ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك وقد اعتمد على هذه الحجة جماعة منهم
العلامة [illegible] في التهذيب فقال لنا الاجماع على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لزمه واحد باجماع الفقهاء ولولا
صحة الاستثناء لما كان كذلك وفي النهاية الاكثر للاجماع على ان من قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقال
السيد عميد الدين [illegible] لنا اجماع الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولولا صحة
استثناء الاكثر لما كان كذلك وقال الشيخ [illegible] لنا اتفاق الفقهاء على لزوم الواحد بعد له علي عشرة الا تسعة [illegible]
ولنا ايضا فقهاء الامصار متفقون على انه لو قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولولا استثناء الاكثر [illegible]
اللغة [illegible] لامتنع الاتفاق عليه عادة ولما صار قوم ولو قليلا الى انه يلزم العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه
غير صحيح [illegible] وقال [illegible] على ما حكي [illegible] ان لا يكون المستثنى اكثر [illegible]
[illegible] ان الفقهاء اجمعوا على
ان من قال له علي عشرة الا تسعة لا يلزمه الا واحد ولولا ان هذا الاستثناء صحيح لغة لما كان كذلك وقال البيضاوي
في المنهاج لنا لو قيل له علي عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا الثاني ما اشار اليه العضدي فانه قال والذي يدل على
جواز ذلك ان الاستثناء كالتخصيص [illegible] جاز ان يستثنى [illegible] حتى لا يبقى الا
الكل [illegible] كونه استثناء [illegible] ان يخرج بعض ما تناوله الكلام وقد تمسك بهذه الحجة [illegible]
فقال الاولى [illegible] والتخصيص [illegible] الاستثناء [illegible] اللفظ ويخرج عنه
الاكثر [illegible] حكم الاستثناء [illegible] التخصيص وقال [illegible] الاستثناء [illegible] من الجملة ما لولاه لدخل
فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالمنفصل وكاستثناء الاقل [illegible]

عنه والثاني اذ كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل فانه ايحد
واجيب عن الاول بما ذكره في النهاية فقال المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال له علي عشرة الا تسعة
فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم الاستعمال لا يدل على انه غير [illegible] كلامهم لان
لا يدل على [illegible] الا نادرا ولهذا لم ينقل في كلامهم ونقل نادرا او لان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل ايضا لانه قد يتفق ان يكون على زيد الف
درهم وقد قضى منها تسعمائة وتسعين وينسى ذلك فيقر بالالف فيذكر في الحال القضاء فيستدرك بالاستثناء وقد يحتمل
ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيريد عمرو ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد
فلا يمكنه الرجوع في ذلك سبيل الا بالاستدراك فاذا كان كذلك لم يمنع الحكم منه ولهذا اخرج المستثنى باحد العدد لم يكن عليه
لوم ولا مانع [illegible] بالاستغراق واذا انتقض صح [illegible] الاستثناء الخامس ما اشار اليه العضدي فقال لنا انه وقع في القران
استثناء الاكثر ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وهو يفيد بانفسهم ان الغاوين
كلهم متبعون فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولعل الاكثر ليس
بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بالطريق
الاولى لانه اقرب وقد اشار الى هذه الحجة [illegible] كالشيخ البهائي والشريف [illegible] فقال الاول في شرح النافع
ولا [illegible] المستثنى عن المستثنى منه [illegible] المستثنى من الباقي من المستثنى منه بعد الاستثناء والى ذلك ذهب
المحققون من علماء الاصول وذهب جماعة منهم الى ان [illegible] يكون من المستثنى منه اكثر من النصف [illegible] قوله ان عبادي [illegible] هنا
بانه لان الغاوين كلهم متبعون فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس [illegible] على ان
الاكثر ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو والسادس ما اشار اليه بعض الفضلاء فقال لنا على الجواز ما وقع في الحديث القدسي
كلكم جائع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى السابع ما اشار اليه الشهيد الثاني في [illegible] الاول الاصح
الجواز مطلقا لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا يتفاوت الحال في الجواز بقلته وكثرته وقد وقع استثناء الاكثر
في القران وفصيح الكلام وقال في الثاني في مقام الاستدلال على الجواز لان المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا يتفاوت الحال
بكثرته وقلته ولوقوعه في القران وغيره من اللفظ الفصيح العربي انتهى ويمكن المناقشة في جميع الحجج المذكورة اما الاول فبان
اجماع الفقهاء على الالزام بالواحد اذا قال له علي عشرة الا تسعة لا يثبت صحة الاستثناء وجوازه [illegible] لجواز ترتب
الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة ومن الظاهر ان محل البحث الجواز لغة لا [illegible] من سماع الاقرار [illegible]
الى هذا [illegible] دام ظله فانه قال [illegible] تمسك بالاجماع المدعى في المسألة [illegible] لا يدل هذا الاجماع على صحة هذا الاستثناء
اذ غاية ما يدل عليه لزوم الواحد بهذا الاستثناء [illegible] واما [illegible] الاول عليه الا [illegible]
بل لزوم الواحد [illegible] لامكان اللزوم بالعبارة الفاسدة [illegible] وقال [illegible] بالاكرام [illegible]

بعده بلا مهلة اي كوصله فانه حينئذ يعود الى الاكرام لا بعد الضرب ولو صح ما ذكر لزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا وهو
كما ترى ثم انتهى قال صاحب غاية المبادي في شرح المبادي واما قول الفقهاء فان ارادوا ان استثناء الاكثر جائز لغة
فلا نقبل قولهم فيه وان ارادوا انه لا يجوز لغة لكن لو اتفق يكون حكمه ذلك فهو حق انتهى ومع هذا فقد يمنع مس من اجماعهم كما
اشار اليه بعض في الاحكام حيث ادعى الاتفاق عليه خطاء فان من الادلة صحة استثناء الاكثر والمساوي فهو عنده بمنزلة
استثناء المستغرق ولو قال له علي عشرة الا عشرة لزمه العشرة واما ما ذهب الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر الى دلائل
والمساوي وقال ابن التلمساني احتج المجوزون بانه قال علي عشرة دراهم الا تسعة لزمه درهم واحد باجماع العلماء الامصار
واستبعد دعوى الاجماع عليه مع خلاف احمد وغيره وقال البعض الاجلة يعود الاشارة الى التمسك بالاجماع وارده عليه
ان الاجماع ممنوع وان نقله القرافي وجماعة من الاصوليين انتهى وقد يقال الاجماع هنا نقله جماعة من اجلة العلماء ومع
من اعيان العلماء فلا وجه لرده الا على القول بعدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو خلاف التحقيق مع وضوح الخلاف هؤلاء
لا يقدح في حجيته لما تحقق من امكان تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم المخالف فيحتمل نقل
دليل على رجوع المخالف عن مقالته المعاصر الى الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف جائز والعكس مستبعد جدا وبالجملة
القدح في انعقاد الاجماع بعيد ونحوه القدح في التمسك به بعد تسليم حصوله باحتمال كون اتفاقهم على ثبوت الحكم بالعبادة
القاسية لا الذي يستفاد من التمسك بالاجماع في المسئلة ان الاقرار لا يسمع الا اذا كانت العبارة صحيحة وانه من
قواعدهم وقد يقال الاجماع انما يكون عندنا اذا كان كاشفا عن قول المعصوم ولم يظهر ثبوته هنا لو طريق النقل وتمسك
طائفة من اصحابنا باجماع الفقهاء في المسئلة لعله مبني على الزام العامة بما يقولون به فلا يكون الاجماع المنقول معتبرا
وفيه خلاف الظاهر جدا نعم مع ملاحظة نسبة العلامة في نهاية القول بجواز استثناء الاكثر الى العلماء ونسبة ابنه
ذلك الى الاكثر يوهم لو سلم انتفاء الاجماع بالمعنى المعتبر في المسئلة فيحصل الظن ان اكثر العلماء على الجواز وان المخالف شاذ وهذا
بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى النحاة او اكثرهم فالمستفاد من عبائر كثير من العلماء انه ثم هم سلمنا ولكن قول النحاة انما
يكون حجة حيث لم يحصل له معارض اقوى وما نحن فيه كذلك فلا نسلم واما في الثانية فلما اشار في الاحكام محل ع
فانه قال وما ذكروه من المعقول فحاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو باطل كما سبق كيف والفرق بين الاصل والفرع
واقع من جهة الاجماع اما التخصيص فمن جهة انه قد يكون بدليل منفصل وبغير دليل لفظي واما استثناء الاقل فلكونه غير
مستقبح كما اذا قال له علي عشرة الا درهما ولذلك قوله له علي مائة الا تسعة وتسعين انتهى وفيه نظر المنع من رجوع
الى القياس لاحتمال رجوعه الى الاستقراء وتقريره ان الاستثناء نوع من التخصيص ومن الظاهر ان اغلب انواعه جائز فيجب ان
يكون هذا النوع ايضا جائزا لان المشكوك فيه يلحق بالغالب فيثبت به ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جائز
ولو كان بالمنفصل فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما الاولى واولوية لان الاستثناء من المخصصات المتصلة وعدم القائل بالفصل

وفيه نظر واما في الثالثة فبان دعوى عدم الفرق غير مسموعة حينئذ لا دليل عليها فتم واما في الرابعة فبان المنع لعدم
استعمال اهل اللغة وعدم ثبوت تجويز من اهلها وقوله عدم الاستعمال دعوى فلنا انه لا يخالف الدليل بل الدليل
عليها لا عليها انما يستدل على صحة ذلك وكونه من اللغة بالتبادر الذي اشار اليه المستدل لا نقر من ان التبادر
دليل الحقيقة وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة والاغلاط المستعملة مع انها ليست من اللغة
بالضرورة وقد يجاب بان ذلك قد ثبت من الخارج ولولاه لكان اللازم الحكم بالصحة لعدم الاعتبار في التبادر الا كونه
ناشئا من جهة وضع اهل اللغة فتم واما الخامسة فبوجوه الاول ما اشار اليه العلامة دام ظله في شرح النافع قال فانه
يقال ان المراد بالعباد في سبيل التسهيل والتلذذ في المنافع وقد لا يمكن تحقق شيء منه في هذا القول ولا يسند الى اللغة طرده نظر
فالاول بانه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين بل في التنقيح انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من الاصوليين والثاني
بتوقفه على ان المراد من العباد هو الناس فقط وهو مع افادة اللفظ العموم اللغوي ممنوع سيما في قبال الملائكة
من عباد الله تعالى وما قبل المستثنى منه على هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان عن اكثر الناس في الاية
الاخرى نعم بعض اكثرهم لا يستدعي النفي عن اكثر العباد هذا مع ان سند هذا القول فيه ما تبين انتهى
فانه لو كون الكل اهل تيسير ومنهم لا يقتضي كون العباد المستثنى منه قليلا لان العباد شامل للجن والانس والملائكة انتهى
وقد بينا فيه هذا بما ذكره والثاني كما افاده بعض من انه قال ان العباد المستثنى منه في الاية الذي المراد منهم هو عقلاء
بل المراد منهم العباد الذين يمكن فيهم سلطنة الشيطان واغوائه ولا ريب ان ذلك محصور في المخلصين والغاوين والذي يدل على ان
منهم هل الذي كون الملائكة انهم عباد الرحمن عقلا وشرعا مع انهم سوا اراد من لفظ العباد انتهى وفيه نظر لان الاية على
يلزم خروج المعصومين من الانبياء والاوصياء من مورد الاية الشريفة لعدم امكان سلطنة الشيطان عليهم وهو بعيد جدا
جميع من يسمى عبدا فيشمل الملائكة والجن وجميع افراد الانس المكلفين وغيرهم من الاطفال والمجانين فيكون الباقي بعد الاستثناء
في الاية الشريفة اكثر الا ان يدعى ان لفظ العباد لا يطلق على الملائكة والمجانين والاطفال او تحقق معناه فيهم
استثناء الاكثر في الاية الشريفة وفيه تامل بل الظاهر صحة الاطلاق المزبور عليهم ولذلك حقيقة فلا يلزم ذلك
استثناء الاكثر في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لان المستثنى في الاية الشريفة
هو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى واذا سلم كون الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى اكثر لم يكن المخرج في الاية الثانية
الباقية دعوى تحقق استثناء الاكثر في القران ومنها ان المستثنى في الاية الشريفة الثانية ليس على الغاوين الشامل
للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون وهم اقل من غير المخلصين فلا يلزم
على هذا ان يكون جميع من عدا المخلصين غاوين فيلزم تحقق الغواية في الاطفال والمجانين وهو باطل لان الاتفاق على هذا لم
اشار اليه بعض الاجلة فانه قال ويبطل القائم ومن نصه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فيمن قوله فبعزتك الا ان استثناء العباد

بان الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما يقتضي الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء
تحقق الايتين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار العباد
في المخلصين والغاوين ولان الاية الثانية غير دالة عليه لانه لا يدل على ان كل ما خلق ابليس يكون واقعا سلمنا لكن العقلاء المكلف
من الملائكة والجانين داخلون في العباد الخارجين عن القسمين انتهى الثاني ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعدما نقلناه عنه
سابقا انما الحصر كون المستثنى في الاية الاولى للجنس مطلق العباد بل المراد بعض ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس
كابليس نفسه فحينئذ يبقى في الايتين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من
باقي العباد المخلصين ايضا ويكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقي انتهى لا يقال انه يتوقف على كون من في قوله تعالى من
من الغاوين للتبعيض وهو ممنوع بل بيانية لانا نقول لا دليل على كونها بيانية بل جعلها للتبعيض اولى لانها لو كانت بيانية
لزم التاكيد والاصل عدمه الثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين ايضا فانه قال بعدما نقلناه عنه سابقا على انه يحتمل
ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من عبادي فيصير تقدير الكلام ان عبادي ليس لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم
سلطان على العباد كما قال ابو حنيفة لك عليهم ظهير ولا ساعد الاعشى بك انتهى وفيه نظر فانه خلاف الظاهر كما ذكره
والتبادر ظالم مع انه يلزم على هذا اضمار مستثنى افراد لم ولا ابتاعه سلطانا على العبيد الرابع ما اشار اليه في الاحكام
فانه قال ولقائل ان يقول اما الاية فالغاوين فيها وان كانوا اكثر من العباد المخلصين من بني آدم الكن من حيث النص المذكور فلا نسلم
قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين للاستثناء بل هي بمعنى لكن الخامس ما اشار اليه في الاحكام ايضا فانه قال بعدما نقلناه
عنه انها للاستثناء ولكن انما يمنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما اذا قال له
علي مائة الا تسعة وتسعين درهما واما اذا لم يكن العدد مصرحا به كما اذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى
الزيوف منها فانه يصح وان كانت الزيوف في نفس الامر اكثر العدد كما اذا قال جاء بنو تميم سوى الاوباش منهم
فانه يصح من غير استقباح وان كان عدد الاوباش منهم اكثر انتهى واعترض عليه العلامة في النهاية فقال بعد الاشارة
اليه وفيه نظر لانه عين النزاع انتهى واما في السادسة فبان الحديث المذكور غير صحيح ومع هذا فلا يدل الا
على ... واما في السابعة فبالمنع من عدم تفاوت الحال وان هو المحقق التحقيق والوقوع لغة غير مسلم وفيه نظر لان العلم
الضابط المقتضي لخبره وتكذيب له وهو امر ممكن ... عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم ومع هذا فتوجه الحجة
الخامسة على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني
ادم ... قوله الا من اتبعك من الغاوين ... وحق ايضا قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه
انكار بعد اقرار ... الاستثناء الاول لكونه ... النفس ... استثناء النصف والقول
وهذا المقدر غير صحيح في المسالة ولكن ينبغي على اصله بما اشار اليه نجم الائمة فانه قال لا يبعد ... الا القليل باستناع

باستناع

باستناع استثناء الاكثر ولعل المانعين انما ... توهموا ان المتكلم ... ذكر المستثنى منه اذ يذكر لفظا ويريد به البعض
في التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك المتكلم ... ثم يعود الى التحقيق فيخرج الوجه الى الله
لتوهم السامع انه يجوز ان يطلق اسمه على نفسه وابعد منه ان يطلق على اقل من نصفه لانك انه لو قال علي عشرة الا تسعة
دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لاستثناء الاكثر ... على عدم جواز وقال الشيخ الحقق
في المعارج فانه قال بعدما نقلناه عنه سابقا والظاهر ان الكثرة قد ينتهي الى حد يقبح استثناؤها فانه يقبح على مائة الا تسعة
الا تسعة وتسعين درهما ونصفا وهو ظاهر الرابع ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون المساوي والاكثر بيانه ان
الاستثناء انما ... للاستدراك والاختصار اما الاول فلان الانسان ان لو ربه علية عشرة ... ويذكر في الحال انه عليه تسعة
فيستثني التسعة ... الانسان ان يقر بتسعة دراهم ... لا ... وليس من الاختصار ان
يقول له علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين ليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيظن ان عليه الف درهم
ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ... بل الاستثناء الخامس انه لو كان استثناء الاكثر صحيحا لوقع في اللغة والتالي
لا ... فيها استثناء الاكثر ... المقدم ... من جميع
الحجج ... ما ذكره جماعة في مقام الجواب عنها ما قال العلامة في النهاية والجواب عن الاول المنع من كونه انكارا
اقرار لان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وقال السيد عميد الدين في المنية والجواب المنع من كون
الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة فلا يكون اقرارا بعد انكار
كما لو قال له الدين الى على الا دينار ... وتعليل قبول استثناء الاقل بكونه ... ممنوع بل القبل ... ليس
له على عشرة ... وقال الفاضل البهائي بعده والكلام جملة واحدة ولهذا لا انكار بعد اقرار وقال الامدي
في الاحكام هذه الحجة ضعيفة ايضا اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل والقول بانه انكار بعد اقرار انما
ذلك ان لو لم يكن الاستثناء والمستثنى منه جملة واحدة ولا ... ان علمنا عدم الانفراد ولكن لا نسلم مخالفة ذلك الاصل
قبل ... لا مكان صدق المتكلم ... ورفع ... ويجب ... لا يكون قبل ذلك في استثناء الاقل وقال
العضدي في شرح المختصر الجواب لا ... انكار بعد اقرار لانه ... انه استثناء بعد الاخراج وليس كالمخلفات ولو
سلم فالدليل متبع انتهى وعن الثانية فبانه مبني على القول المحكي عن الاكثر ... الاستثناء ان المراد ... بالبعض
مجاز ... الاستثناء واما على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء ... المراد
منه المعنى الحقيقي ... الحكم انما هو بعد الاخراج وهو ... العلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة كما ... الاشارة الا
هذا نجم الائمة فانه قال بعد الاشارة الى الحجة المذكورة وهذا الذي هو مثل القول المذكور ... معنى الاستثناء
وقد ... الصحيح اليه ... الغرض من ذكر المستثنى منه والمستثنى ... بخطر ... الا القوم

قلت جاءني فقير ويعلم لم يكن نصا على انه لم يجئك زيد ولو قلت لم يجئني زيد لم يدل على انه جاءك غيره وانت بجائي القوم
القائمين وكذا في لم يجئني القوم الا زيد على العكس وكذا نقول في العدد لو قال الشخص علي عشرة فقد نص على
عشرة الدراهم كان نصا على انه زائد على الثمانية ولو قلت مكانه الا ثمانية لم يكن نصا فيه فاذا كان لا [في الهامش: في التلبيس]
في الاستثناء هذا الغرض فهو متصور في استثناء النصف والاكثر فلا منع منهما او نقول مع هذا كله انك لو قلت ابتداء
داع الا تعيين العشرة لك علي عشرة الا خمسة او الا ستة لا يستهجن بلا ريب ولو كان من قال له علي عشرة او هناك
داع الى تخصيص العشرة لم يستهجن وان بقي واحد فقط فنقول لك علي عشرة الا تسعة انتهى واما عن الثالثة فبما ذكره في مقام
الجواب عنها فانه في النهاية وعن المثال الثاني ان الاستقباح لا يمنع الصحة كما لو قال له علي عشرة الا درهما لم يكن قبيحا ولو قال له
علي عشرة الا دانقا الا عشرين كان قبيحا صحيحا وكذا في الزبدة واستقبحا المثال المصنوع كاستقباحه للواحد وفي الحاصل عشرة
وقال في الاحكام والفعل بان ذلك وان استقبح كذلك لغة العرب ليس مما يمنع مع ذلك من استعماله ولهذا فانه لو قال له علي
عشرة الا درهما كان مستحسنا ولو قال له علي عشرة الا دانقا الا ثمانية اعشر كان في غاية الاستقباح ومع ذلك من جهة
واستعمال اللغة وقال العضدي الجواب استقباحه لا يلزم عدم صحته كما لو قال له علي عشرة الا دانقا الا عشرين
دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه مستقبح يقال لو قال الوالد الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة يسقط
عشرون دانقا وانما يقع الخطر لضبطه مع امكان الاخصر ضبطه انتهى واما عن الرابعة فبما ذكره
في بيعهم وجود الحكمة في استثناء الاكثر ايضا واما عن الخامسة فبما ذكره السيد المرتضى والشيخ الطائفة قال الاول في الذريعة
وتعلق المخالف بانه لم يجد اهل اللغة استثنوا الاكثر غير صحيح لانه ليس كل شيء لم نجدهم فعلوه لا يجوز فعله لانا ما وجدناهم
يستثنوا النصف وما قاربه وان كان جائزا بلا خلاف وليس كل شيء هو احسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل
على المفعول ثم لم يمنع ذلك من خلافه وقال الثاني في العدة واما قولهم ان ذلك لم يستعمل فليس بمانع لانه كما ان
كما ان استعماله لم يحسن ولم يلزم ذلك القوم ان لا يحسن استثناء النصف من الكلام او ما قارب النصف لان ذلك ايضا غير
مستعمل وذلك لا خلاف في جوازه انتهى وينبغي التنبيه لامور منها اختلف القوم في المقدار الذي يشترط بقاؤه بعد تخصيص العام وتحقيق الكلام
هنا يقع في مقامين الاول اعلم انه يظهر من جماعة دعوى الاجماع على جواز تخصيص الفاظ الاستفهام والمجازاة الى الواحد
قال العلامة في النهاية اتفقوا على جواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازاة الى الواحد واختلفوا فيما عداها
وحكي عن القفال انه لا يجوز تخصيص الجمع المعرف فيجب ان لا يبقى اقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم
الى الواحد وقال ابو الحسين ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل
في حق الواحد على سبيل التعظيم وقال في التهذيب ويصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ المجازاة او الاستفهام وجوز بعضهم
ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة وقال السيد عميد الدين في المنية يجوز تخصيص العام حتى لا يبقى الا فرد واحد في الفاظ

المجازاة

المجازاة والاستفهام فاذا قال من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد به شخصا واحدا وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الاثنين
وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري عن ذلك واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك
الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه وهو اختيار محققي المتأخرين وقال بعض شراح المختصر ويصح التخصيص حتى ينتهي
الى الواحد من الفاظ الاستفهام والمجازاة بلا خلاف كما اذا قال الشخص من دخل داري ثم قال اردت زيدا فقال فاما الالف واللام
الجمع المعرف بالالف واللام على الواحد كثير وقال القفال ان كان غير الجمع المعرف ونحوه وما ينفق تخصيصها الى اقل من الثلاثة وهو الاجود
عند الاصوليين والاشاعرة عند اهل الحساب وقال الرازي في المحصول اتفقوا في الفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها
في التخصيص الى الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال انه لا يجوز بما هو اقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاءه الى الواحد
ومنع ابو الحسين ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في حق الواحد على
سبيل التعظيم والاهانة بان ذلك الواحد يجري مجرى الكثير وهو الاصح انتهى وفيه نظر فان مقتضى اطلاق العبارة المتقدمة
نقل الخلاف في جواز استثناء الاكثر ثبوت الخلاف في جواز استثناء الاكثر من الفاظ المجازاة على انه يستفاد من اطلاق كلام
جماعة من الاصوليين وكلام بعض من تقدم اليهم الاشارة في موضع آخر تحقق الخلاف في مطلق تخصيص المجازاة الا ان يقع الامر
لم يكن بالاستثناء قال المحقق في المعارج يجوز تخصيص العموم حتى يبقى واحد وهو اختيار الشيخ ومنهم من قال لا يجوز ان يبقى اقل
ثلاثة ومنهم من فصل بين لفظ وغيره من الالفاظ وقال ابو الحسين حتى يبقى كثرة الا على سبيل التعظيم وهو الاظهر و
قال العلامة في التهذيب والامدي العام المخصوص بقاء كثرة بعد التخصيص وقال صاحب الغاية لابد اختلفوا في اقل الغاية
التي ينتهي اليها تخصيص العام فذهب الجمهور الى جواز تخصيصه حتى يبقى واحد واتفقوا في الجمع المعرف وقال اقل الغاية
ثلاثة واما ابو الحسين فذهب الى انه لا بد في التخصيص من بقاء الكثرة وان لم يعلم قدرها اللهم الا ان يستعمل في الواحد المعظم
كقوله نحن [illegible] وقال السهيلي في التمهيد اختلفوا في المقدار الذي يشترط بقاؤه بعد تخصيص العام على اقوال
احدها الذي ذهب اليه الاكثرون انه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال ام غير جمع الا ان يستعمل
في الواحد تعظيما او اعلاما بانه يجري مجرى الكثير كقوله فقدرنا فنعم القادرون واختلفوا في حد ذلك الكثير فقيل [في الهامش: ابن الحاجب]
بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفي البرهان مما يكون غير محصور وقيل
يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك الخصوص مراعاة لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز
تخصيص الجمع كالرجال ونحوه الى ثلاثة لانها اقل مراتبه على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد فيقال من يكرمني اكرمه ويريد
شخصا واحدا وقيل يجوز الى الواحد مطلقا جمعا كان او غيره كقوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود الاشجعي
ومن فروع المسألة ما اذا قال والله لا اكلم احدا ونوى زيدا ولا اكلت طعاما ونوى معينا او ظاهر المذهب ههنا قبول قوله
مطلقا وتقييد المطلق كتخصيص العام وقال الاسنوي في المعالم اختلف العلماء في منتهى التخصيص الذي ذهب بعضهم الى جواز انتهائه الى واحد

حد ينتهي التخصيص اليه

وهل يجب انتهاء التخصيص الى النصف او الى الثلاثة من زهو وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لابد
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب وقال الآمدي في الاحكام اختلف
القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص فالمعظم قالوا بجواز انتهائه الى الواحد ومنهم من جوز الى اثنين خاصة
دون ما عداهما من اسماء الجموع كالرجال والمسلمين وجعل نهاية التخصيص فيها ان يبقى تحتها ثلاثة وهذا هو مذهب القفال
الشاشي ومنهم من جعل نهاية التخصيص في جميع الالفاظ جمعا كثيرا يقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا وهو مذهب
ابي الحسين البصري والامام الحرمين واكثر اصحابنا وقال العضدي في شرح المختصر قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
الاكثر الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد والمختار انه ان
كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو علي عشرة الا تسعة واشتريت العبيد احدهم والا فان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل كعدد كثير
فالمذهب الاول انه لابد من جمع يقرب من مدلوله الا ان تتحد ذلك فاكرم وقتلت كل زنديق وهم ثلاثة وقال البيضاوي في المنهاج
يجوز التخصيص ما بقي غير محصور وبسماحة كلمت كل رمانة ولم تأكل غير واحدة وجوز القفال الى اقل الجمع وقيل الى الواحد
وقد بين هذه العبارة ظاهر في وجود الخلاف في هذا المقام والعبارات المتضمنة لدعوى الاتفاق من جماعة عدم فلا
يدفع الصريح بالظاهر فان نحية الحكم بجواز تخصيص الاكثر من الفاظ المجاز فان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وفيه اشكال
خصوص مع ملاحظة ان دليل المنافي من تخصيص الاكثر من العام وهو قبيح عرفا **المقام الثالث** اعلم ان مقتضى كلام الاكثر
الاصوليين لا يجوز استعمال اللفظ العام في واحد من جزئياته تعظيما وهل هو تفصيل المسئلة التي عنوناها كما يستفاد من
الاصوليين او هو خارج عن محل النزاع فيها فيه اشكال وربما يظهر من بعض الاول فانه قال هل يجوز تخصيص العام الى
ان يبقى المعلوم لابد من بقاء الاكثر او الاثنين او الثلاثة اقوال والحق ان العلاقة ان كان العموم والخصوص فلابد من
بقاء الاكثر القبح كلمت كل رمانة في البستان او فيها او حمل واحدة او اثنين او ثلاثة وان كان العلاقة
امرا آخر مما يصح التخصيص الى الواحد مثل اكلت كل رمانة واحدة تشبيها لكل رمانة بالجنة والجودة او غيرهما وان لم يكن غير هو الواحد
بمنزلة العدم لكونه في غاية الصغر او في غاية قلة النفع او غيرهما فكأنه لم يكن من الرمان والاظهر ان العام الخاص
هو العموم والخصوص الا ان يظهر من الخارج كون العلاقة غيره فحينئذ يتبع ذلك كما في الاطعام ذكره وعليه اذا دار تاويل
رواية وكلام العام بينهما على الواحد تعظيما وجب الحمل على المعنى اللازم عند تعذر الحقيقة التاويل في
ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء على عدم جوازه وكونه قبيحا واما اذا دار الامر بين تاويل الرواية بين حمل العام على الواحد من
جزئياته تعظيما وبين الحمل على الاكثر الجزئيات من باب استعمال العام في الخاص بعلاقة العموم والخصوص او المشابهة فالامر الذي
كان الاول اقرب الى الحقيقة من الثاني الى اقرب المجاز عند تعذر الحقيقة فتم واذا

دار الامر

دار الامر بين التجوز وحمل العام على واحد من جزئياته تعظيما ففي الترجيح اشكال الاقوى لما كان الترجيح بالتخصيص
وقد يقال انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز فلا ريب ان الحمل عليه اكثر الاصوليين ومن انه لا دليل على كون المجاز مرجوحا
بالنسبة الى كل تخصيص يستلزم الحمل على الحقيقة وما دل على رجحانه على المجاز وهو كونه اغلب منه لا يتمشى في البعض الذي كونه
اغلب منه امر يخفى لبعض اقسام المجاز اغلب منه ثم قد يقال كلام من قدم التخصيص على المجاز مطلق يعم هذا التفصيل
مستند الى الاجماع المركب وفيه نظر للشك في انه في الاطلاق كلام ايهم هذا بل يبتني في الغالب وهو غير محل البحث
جدا على تقدير ثبوت الاطلاق لفظ التخصيص حقيقة عندهم وان منع منه فلا اشكال فتم ثم انه اذا انحصر
للنافي الحمل على بعض الجزئيات من باب التعظيم واذا دار الامر بين الحمل على واحد منها تعظيما او على اثنين تعظيما فهل
الاشبه لا فيه اشكال من انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو النصف ومن ان الترجيح بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم
مع العلة الاولى اعلم ان الظاهر انه يجوز استعمال العام في واحد من جزئياته باعتبار بعض العلاقات المصححة للتجوز
كالتشبيه وغيرها ولا ينحصر وجه التجوز في التعظيم ولكنه لم يذكر احد من الاصوليين فيما اعلم ما ذكر نفيا ولا اثباتا
المقام الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز انتهاء التخصيص الى الاقل من النصف عدم الفرق
بين كون المخصص استثناء وغيره وهو مناف لما ذهب اليه من صحة الاستثناء في واحد والتحقيق ان كلامهم
مثلنا هنا وكلامهم في مسئلة الاستثناء من باب تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى وقد ذهب العضدي الى انه انما
يختص العلم بالاستثناء والبدل الى الواحد دون غيرهما وقد تقدم العبارة له اشارة وقال البهائي في مقام ذكر حجة التخصيص
الى الواحد في الجواب عنها قال والاولى ان يجعل اكرم الناس الا الجهال وقتل العالم واحد اتفاقا والجواب تعميم
لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحو بدل البعض لانا نقول استثنى الكلية المدعاة فلا يمكن
الالزام والفرق قائم انتهى وقد وافقه الفاضل في الوافية فانه قال يجوز الانتهاء الى الاستثناء وبدل البعض
الى الواحد وفي غيرهما متصل او منفصل في محصور قليل الى اثنين وفي غيره الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام اكل
في البلد ولم ير الا واحدا او ثلاثا انتهى وربما يظهر من النهاية انكار ذلك فانه قال في مقام الجواب عن حجة مجوزي
التخصيص الى القاضي اشار اليها العضدي وعن الثالث بمنع حسنه لان بعضهم جوز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء والبدل
الا انه في الصفة والحصر القليل انتهى **المقام الرابع** اعلم ان مقتضى اطلاق كلام جماعة من الاصوليين كالشهيد الثاني وابن
والشيخ والفاضل التوني وغيرهم انه يجوز تخصيص العام بالدليل المنفصل الا ان يبقى قليل من جزئياته قال في الذريعة اعلم انه
لا غاية لا يجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع كالمشركين والرجال يمتنع التخصيص فيها الى ان يبقى
كما اللفظ مجازا او ليكون لفظه مما يعقل وما لا يعقل لا ان التخصيص اذا بلغ وهناك بين اللفظين الى الواحد
لخرج الكلام من كونه حقيقة وقد حكي عن القفال الخلاف في ذلك وانه كان يذهب الى ان لفظة يجوز ان يبلغ التخصيص

فيها الا الواحد ولا يصح في الفاظ الجمع ان ينتهي التخصيص الى الواحد وهذا مذهب الحجة طريقه واذا كان البلوغ عنده فيما الى
الواحد يجعل اللفظ مجازا اما الجارية الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان انتهى تخصيص الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة
يجعل القول مجازا اعني الا انه يقتضي الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ
التخصيص مع ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليها وقال في الغنية ولا غاية للفظ العموم لا يصح بلوغ التخصيص اليها الا انه
اذا كان لفظ جمع مثل الرجال والمشركين فان التخصيص اذا بلغ ثلثة كان اللفظ حقيقة كما يكون فيما زاد على ذلك
واذا بلغ الى ما دون ثلثة كان اللفظ مجازا واذا كان كلفظة من فيمن يعقل وما فيما لا يعقل فانه اذا بلغ الى الواحد كان اللفظ
حقيقة ولم يكن مجازا وقال في العدة تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في ذلك بين الفاظ الجموع
وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه وفي المحصول قال الاكثر ان التخصيص الى ان يبقى ثلثة ثم اختلفوا في دخول التخصيص
الا ان يبقى منها واحد وقال في الوافية الحق جواز التخصيص في العام الى مرتبة كان ذلك مسلم اسند كما في الكلام
حتى على الواحد بعد نصب القرينة على مرتبة التخصيص للاحتجاج على ان التخصيص كالعام الواقع ما فيه تخصيصا الى الواحد بعد
تحقق المخصص المانع من ارادة الاكثر من الواحد بلا معارض الا ان الظاهر عدم وقوع تخصيص العام الى الواحد الا الشاذ
المجاز باللام المستعمل في الواحد الظاهر ان ذلك المعهود او استعمال للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما حقق في محله انتهى ويظهر
من جماعة تقدم الاشارة الى اعيانهم منع ما ذكروه للمعجوزين وجوز الان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز
لبعض الافراد وهو بعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الا ان ينتهي الى الواحد ولهذا الشارح في العدة فانه
قال التاكيد على ما اخبرنا انا قد دللنا على ان العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق
بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه يبين ذلك انه المجاز في لفظه مما يجوز ذلك في الفاظ
الجمع مثله سواء وقد جاز احدهما المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله قوله تعالى الذين قال لهم الناس المراد نعيم بن
مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللغة مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مع القرينة
وهو المدعى انه لو لم يجز ذلك لما ساغ التمسك بقوله تعالى وفوا بالعقود على صحة كثير من المعاملات لو روديهما
الخارجة عن العموم الكثير بل التالي وغاية القلة بالنسبة الى الخارج والتالي باطل لاتفاق الاصحاب على الاستدلال به
على ذلك الاولية انه وانا له لحافظون والمراد هو الله وحده وقد اشار اليه في العدة فانه قال بعد ما نقلنا عنه بلا فاصل
استعمال ذلك اهل اللغة لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوا في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بلفظ الجمع وبالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر الا فاعلم
نعم عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الاقل عن الواحد كما روي عن عمرانه كتب الى سعد
ابي وقاص وقد انقذ اليه القعقاع بن عمرو مع الف رجل قد انفذت اليك الفي رجل القعقاع وهو بعدد الله

لما العتقد

لما العتقد من انه يتمسك الا في الربو وهو واضح انتهى ٥ انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز ٦ انه لو امتنع ذلك لكان التخصيص واخراج اللفظ عن موضوعه الحقيقي عنه
وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص ٧ ما اشار اليه في الوافية فانه قال الدليل اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى
الحقيقي للعام وهو الافراد وبين الواحد والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهي الجزئية انتهى ويمكن المناقشة في الحجج
المذكورة اما في الاولى فبوجهين الاول ما اشار اليه النهاية فانه قال في المقام الجواب عنها والجواب عن الاول المنع من عدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل انتهى وورده السيد عميد الدين في شرح تهذيب السيد والعلامة قال الاول
بعد ذكر الحجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد او الجمع غير في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب
الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فانا علمنا جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض من موضوع
اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل لفظة منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه
اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع له
وللاكثر على الاكثر وانه لازم للموضوع له خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما
لم يكن اولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه وقال الثاني بعد الاشارة الى
ما ذكره العلامة وفيه نظر لان قرب الاكثر الى الجميع يقتضي رجحان ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
انتهى وفيه نظر الثاني ما ذكره صاحب المعالم فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا فالتحقيق في الجواب ان يقال ان بنى الدليل
على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ولا يكون جوازه مسلما من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا
باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء منه وعلاقة الكل
والجزء مصححة بكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فاوجب تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلنا لا ريب ان كل واحد من افراد
العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور مثل ذلك
في تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني ولكن فتلك لم يكن المصحح الحقيقي علاقة الكل والجزء وكان التوهم وانما هو علاقة المشابهة
في الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه انتهى كلامه وقد ناقش فيه
بما اشار اليه بعض المحققين في حاشية المعالم فانه قال الحصر ممنوع لجواز ان يكون العلاقة العام والخاص وثانيا بان
ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز الاستثناء الا الاقل على تقدير القول بان العام المخصص بالمتصل مجاز وكذا يلزم القول
بعدم جواز التخصيص بالشرط والصفة الا الاقل فيكون قوله اكرم العلماء الا الطوال او ان كانوا طوالا الا علما ان كان الطوال

جماعة بتحيض من الائمة مثلا وكذا يلزم القول بعدم صحة قوله اكرم العلماء ويراد به منهم علماء البلدة الفلانية اذا كانوا منحصرين
في جماعة قليلة وكذا القول بعدم صحة قوله اكرم كل كريم واكرم رجالك لان لفظ الكل قبل الاضافة افراده لا ينحصر في عدد
وبعد الاضافة ينحصر في عدد قليل في غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة وكذا الجمع المحلى باللام قبل الاتيان بصلته كما
لكل قبل الاضافة وبعد الاتيان بها كالكل بعد الاضافة ولا نتوهم بطلان جميع ما ذكر بل صحتها بل يلزمه شيوع استعمال
في الكلام الفصيح نعم قد يقال الاضافة خارج عن محل البحث لان الاضافة والصلة جعلتا الخصوصية فلا يكون الكل المضاف
والموصول مع صلته من العام المخصص وفيه تامل وثانيا ان ما ذكر انما يتم على تقدير تسليم ان قيل ان جميع الالفاظ العامة
موضوعة للكل الاستغراقي اما ان قيل ان بعضها وهو الجمع المعرف موضوع للكل المجموعي فلا يتم ما ذكره قال بعض المحققين
معترضا على ما ذكره لا يخفى على الناظر في الكتب الاصولية ان موضع النزاع في هذه المسئلة العام بمعنى المستغرق وقيل
العشرة الى الزائد انها ولذا مثلوا بالعشرة وامثالها والجواب المذكور لا ينفع في المعنى الثاني فتامل واما في الثالثة فيما ذكره
في المعالم وشرح المختصر قال الاول في مقام الجواب عنها وعن الرابع انه على تقدير تسليم كما ان الاية خارجة عن محل النزاع
البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت
صحة اطلاق الناس على واحد والامر عندنا سهل انتهى وحكي عنه انه قال فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما
نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم وقال الثاني في المقام المزبور والجواب انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام
والناس هيهنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت من حد العام حينا عبرنا او قولنا او لرجال به المعهود
واما على الثالثة فبان الاستدلال بالاية الشريفة على ذلك يتم بناء على تقدير القول بعدم جواز تخصيص الكتاب كما تقدم
فالملازمة المشار اليها في الحجة المزبورة ممنوعة واما على الرابعة فبما ذكره جماعة قال في النهاية في مقام الجواب عنها وعن الثاني
انه غير محل النزاع لان الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وقال في المعالم في المقام المزبور على الثالثة انه غير
محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم
بتعليق المتكلم فصار ذلك استعارة لمن العظيم ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا انتهى ونحو عبارة العضدي وقال
للاية محامل بما ان هذه ليست من صيغ العموم واما الخامسة فبما ذكره في المعالم فانه قال في مقام الجواب عنها وعن الخامس انه غير
محل النزاع ايضا فان كلا واحدا من الكل والخبز في المثال الذي ليس بعام بل هو للعهد الخارجي التابع للمعهود الذهني اعني تمام الماء الذي
في الدار او بيت كل واحد من البيت وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني وهو قسم من تعريف الجنس
على موجود معين في ضمنه عن اللفظ وان جعل جوهر من بين الجنس لا بد له من قرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجي على معهود معين من بين معهودات خارجية كقولك للمخاطب ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة
بينك وبينه بعينها بحيث يعلمها المخاطب بالقرينة او بالعادة فكما ان ذلك من تخصيص العهد فكذلك هذا انتهى

ولنا

والثاني ما ذكره العضدي والحاجي السادسة فيما ذكره في المعالم ايضا فقال في مقام الجواب عنها عن الثاني انه اعني المنع من كون الامتناع
التخصيص صحيحا بل التخصيص خلاص وهو ما يتعلق بالقرينة لغوا او يتكرر عرفا واما على السابعة فبالمنع من الاصل المذكور بل الاصل عدم
صحته وذلك لانه لا شك ان صحة الاستعمال الغير من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل
فساد العبادة والمعاملة حيث ما لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذلك الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يقم دليل على صحته
عن اهل اللغة وقيام دليل على صحة الاستعمال المفروض ممنوع فلنا ان العام بعد التخصيص حقيقة ومجاز اما على الاول فلعدم
قيام دليل على عموم الوضع بحيث يشمل محل الفرض واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد اشار الى هذا السيد
الاوحدي قائلا فان العلاقة المتصورة في هذا المقام لا تخرج عن احد امور اربعة علاقة الجزء والكل وعلاقة الجزئي والكلي وهي التي تكون
بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهي المتحققة بين العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة فنقول اما الاولى
والثانية فسهو وغفلة اذ ليس خلاص وصحة ولا خبر بالعالم لان علاقة الكل والجزء مخصوص بالكل المجموعي وجزئه وليس
هو مراد من العام الاصولي ولا يحمل على فرد مثلا انه كلما انه انما يصدق على الاثنا عشر في الحد وهو كلي منطقي للاصولي
وقد قال بالثالثة ففساد مطالبته عنده هو الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة وقد نقل
بعض الفضلاء العلماء على ذلك كلام بعض الاصول الذي يخص من اللغة عليه الاجماع على انه يستعمل كل عام الاتيم بجميع مراتب
علم الجمع انه غير محل الخلاف فلم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه وقد قال بالرابع فلا بد
ان يقول بان غاية التخصيص ان يكون الى الكثرة قريب من مدلول العام مع انه قد نقل عليه انه تشمل هذا الاستعمال اعني التخصيص
الى الاثنين وقالا في موضع اخر جملة كلام تفصيل القول ان المتكلم في هذه المسئلة اما ان يقول بان العام المخصص مستعمل
فيه الى المراد منه واما ان يقول بان الواحد وضع له لفظان مفرد كالرمانة الحلو مثلا وبالعكس كالكل ورمانة الا الحامض
في قولنا الكل رمانة الا الحامض اذا لم يكن في البستان غيرها ورمانة واحدة من الحلو واما ان يقول بان العام المخصص مستعمل
في معناه الحقيقي وتعلق المخصص بما خرج الا الواحد والمستثنى بعد الاخراج ما كان الا الواحد فالكلام مبني على ارادة الواحد
الواحد في مكان البرهان ومطالبته بتصحيح العلاقة وان كان الثاني فالكلام معه في تصحيح هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام
معه ايضا في تصحيح الاقبح اذ اراد العام ثم اخراج جميع الافراد منه الا واحدا بحيث يكون الحكم عليه هو الواحد من الجميع لا غير والعدول
عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره الى اللفظ الدال على الجميع مع طوله وابهامه خلاف المقصود وقبيح مستهجن الا لنكتة كما
في مثل قوله الاحسن علما ان مثل هذا التركيب بعيد الا الابعد فقولنا استعماله في خمسين سنة لان المخاطب
في اول الامر يتوهم اطراف النسبة وطرف الالف هو العقد الكامل الذي ينعرب بالمنزلة الكلية ثم اخرج الخمسين منه بحيث
تبادر الامر بعدد الواقع في الذهن بخلاف تسعمائة وخمسين فان في اول الامر قبل اتمام الكلام يتوهم النقص في العقد
القليل وهذا النص يحكم بالوجدان وكثيرا ما يراعيه المخاطب انتهى وقد بين لك انه عدم الدليل على صحة الاستعمال المفروض

نعم ان انواع التخصيصات الا انواع العموم ايضا فان الصحيح استثناء الاكثر في كثير من المقامات يدل عليها وجعله الاستغراق هو حقيقة
في الكل او الانواع المتباينة منها اصل كلها والمعتبر في الاستقراء هو ان يثبت الحكم لاكثر الافراد مفهوم كلها فالفرد يحكم بثبوته
الفرد النادر مع عدم قيام الدليل على المخالفة فيحصل قاعدة كلية فان كان ذلك المفهوم جنسا كان الاصل الحاق
المعروف في الحاق سائر الافراد لانواع النادرة بالغالب وان كان نوعا كان الاصل عند ذلك التقدير الحاق سائر افراد اصناف
النادرة بالغالب من افراد الانواع وهكذا انقدح للمانعين ما ذكره جماعة منهم المحقق قال في المعارج بعد ترجيح مذهب
الجمهور لانا نعلم قبح القائل اكلت كل ما في السلة من الرمان وفيها الف وقد اكل واحدة فقط بقبح اخذت كلما في
الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا وقال في النهاية بعد ترجيحه لنا ان اهل اللغة يستقبحون قول
الرجل اكلت كل الرمان من البيت وفيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلثة ولا كذلك الحمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ وقال
في المبادي بعد ذلك لنا قبح اكلت كل الرمان وقد اكل حبة وقال السيد عميد الدين واستدل ابو الحسين محققا
المتأخرين بدليل الاستقباح قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة لا غير من الف وقال في المعالم بعد
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق
من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا في قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة
فقال اردت زيدا او مع عمرو وبكر ولهذا لو اريد من اللفظ جميعها كان قريبا من مدلوله وقال المحقق [illegible] اما انه
لا نعرض [illegible] الكثرة [illegible] الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف كان قد اكل مائة واحدة او ثلثة
[illegible] ولو قال كل من دخل داري اكرمته ثم قال اردت زيدا وحده عابه اهل اللغة واما انه يجوز استعمال
[illegible] التعظيم كقوله عز وجل انا نحن نزلنا الذكر وقوله فقدرنا فنعم القادرون وقال العضدي [illegible]
[illegible] ان المنفصل [illegible] وبعد [illegible] لو قال [illegible] فلا بمن دخل داري
فاكرمه [illegible] زيد وعمرو وبكر [illegible] الا ثلثة [illegible] او كذا لو قال اكلت كل رمانة
[illegible] الا ثلثة وكذا لو قال كل من دخل داري فهو حر [illegible] وفسره بثلثة فقال اردت زيدا وعمرا
وبكرا [illegible] وقال العضدي واستدل ابو الحسين بانه لو خص [illegible] ان لا يبقى كثرة [illegible] فوق اللغة
لان [illegible] كل رمان في البيت وفيه الف رمانة وقد اكل منها غير واحد عابه اهل اللغة [illegible] دليل
[illegible] يكون [illegible] والمبيع [illegible] المناسبة لما ثلثة او اربعة
[illegible] وبعض [illegible] الاول [illegible] والاحكام [illegible]
[illegible] قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة
ولو اخذت كل ما في الصندوق وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر [illegible]

[illegible]

وفسره بواحد او ثلثة والجواب منع القبح [illegible] مع نصب القرينة نعم يقبح بدون نصب القرينة كما يقبح قوله له علي عشرة
الا تسعة وكرم الناس الا الجهال الا واحدا الا الاتفاق [illegible] من صرح بانه لا يقبح ان يقول له علي عشرة الا تسعة واكرم الناس
وفسر العشرة بواحد والناس بزيد مثلا وثانيا بانا لا ندعي صحة استعمال العام في المخصوص من ابراده او اثنين او
نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد والاثنين ونحو ذلك ان يكون العام مستعملا في معناه الحقيقي ويكون الحكم المتعلق
بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص وفرق ظاهر بين استعمال العام في الواحد المخصص
المخصوص وبين تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال اكلت كل رمانة في البستان الا الحامض ويكون
واحد منها صحيح [illegible] كلها [illegible] صدق [illegible] ما في الصندوق من الذهب الا الدراهم
ويكون [illegible] دينارا او واحدا او كل [illegible] الباقي المخصص من الشرائط للصفة وغيرها لم يمنع من [illegible] التخصيص
الى الواحد [illegible] المسئلة انما [illegible] المخصص [illegible] الواحد ويكون منه [illegible] ان
[illegible] فكيف يجوز للمانع طرح هذا [illegible] من [illegible] ولو كان هذا [illegible] يوجب تخصيصه
تخصيصه الى الواحد [illegible] فظهر عدم [illegible] القول بانه يخصص [illegible] التخصيص [illegible] الا بقى الضرورة
ثم لا يخفى عليك [illegible] الاستدلال [illegible] المطلق [illegible] المجاز [illegible] والاقا والحق ان العام
المخصص انما هو مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو العموم والمخصص انما يخرج البعض عن المتعلق بسبب خاص متصل من شرط
او صفة او استثناء او غاية او نحوها او منفصل لفظا او عقلا على الوجه [illegible] المجازية ثم قال اذا عرفت هذا فاعلم ان
المخصص لا يمنع ان يكون الحكم منه متعلقا بالامر [illegible] الا ان [illegible] ان يكون هذا [illegible] الواحد [illegible] ان يقول وبقول
[illegible] مائة ولحق [illegible] انتهى وقال [illegible] الحسين البصري فانه لو قال القائل قتلت
كل من في البلد وكانت مائة [illegible] فكان فيها [illegible] مائة وكان قد قتل خمسا او واحدا او ثلثة واكل مائة واحدة
او ثلثة فان كلامه يعد مستهجنا [illegible] اهل اللغة وكذا لو قال العبد من دخل داري فاكرمه وقال اردت زيدا واحدا
او ثلثة خماسا [illegible] كان قبيحا مستهجنا [illegible] اذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ فانه يعد موافقا
مطابقا لوضع اهل اللغة وهذه الحجة [illegible] قريبة من السداد وقد قلده فيها جماعة الا ان القائل ان يقول متى
يكون ذلك مستهجنا [illegible] انما كان من يد الواحد من غير [illegible] الذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن به قرينة او اذا
[illegible] الاول ممنوع والثاني مسلم [illegible] النص [illegible] الاطلاق اما النص فقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم والمراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي [illegible] من جملة الناس [illegible] مستهجنا لاقترانه بالدليل واما
الاطلاق فصحة قول القائل اكلت الخبز [illegible] للماء والمراد بعض [illegible] الا اللفظ العام ولم يكن
مستهجنا لاقترانه بالدليل نعم اذا اطلق اللفظ العام وكان الغرض منه ارادة الكل او ما يقاربه من الكثرة وهو [illegible]

البعيد ظاهر من غير قرينة ان دليل يريد لعله لانه يكون مستهجنا او اذا عرفته ضعف اللفظ من الجانبين فعليك
بالاجتهاد في الترجيح انتهى وفيما ذكره نظر لان القائل بقبح ذلك انما يدعي تقديره في غير قرينة ولا يتم مطلبه الا على
هذا التقدير واما بدون القرينة فلا اشكال في قبح ذلك ولا يختص القبح به بل يشمل كل ما يراد منه خلاف الظاهر بغير القرينة
وقد اشار الى ما ذكرناه السيد الجليل صدر الدين في شرح الوافية فانه قال لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا التعبير
والحكم بعدم نصب القرينة على التجوز لم يكن فيستحق عندهم هذا الاستعمال الا فيما فرضنا التعبير فيه بغير القرينة لا يكون
الانكار والتقبيح عاما او اعترض على القول لصاحب الوافية ثم لا يخفى ما في مذهبه فقال لا يمنع لا يقول بان الاستدلال
من الاعتبار ان وجهه اذ كلام [illegible] بالدليل [illegible] دليله [illegible] كيف يكون حجة على الخصم
المشترط على الغلط ما يكى [illegible] والامام [illegible] فكيف يكون حجة الشهيد [illegible] ان للانتهي [illegible] بقول
بان العام المخصوص مستعمل في معنا الافراد الباقي واحدا كان او كثيرا كما يقول له المنع فلا يسوغ في دفع التعرض ويضعف دليل
المانع على الاطلاق فنقول اعترض ايضا على قول صاحب الوافية فاعلم ان العام المخصص لا يراد فيه الا الحكم في العام يتعلق
بكل واحد واحد من افراد الكل الا انه فيه [illegible] قبح قوله رايت الشمس [illegible] الكل وتقول رايت كل الشمس [illegible] للحكم المخصص
هو قولنا اكلت كل رمان حلو مع [illegible] الرمان الحلو [illegible] لا قولنا اكلت الرمان الحلو [illegible]
زيد وعمرو او غيرهما [illegible] بالعام المخصص لان القائل
بان العام حقيقة في [illegible] يتعلق الحكم بالفرد او الفردين وبالجملة [illegible] مجاز فيه
او بان [illegible] فان الحكم متعلق بالباقي [illegible] ولكن
يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بجميع افراده [illegible] للاخراج لا بالمتصل ولا بالمنفصل
[illegible] التقليل يتعلق
بالكل [illegible] جميع افراده [illegible] كل مستعمل
[illegible] الواقع [illegible]
تلك الافراد جميع افراد انواع [illegible] العام ثم اذا اريد العام [illegible]
ان القبح الذي ادعي لو علم فلا بد ان يكون التخصيص [illegible] خارجا عن قانون اللغة [illegible]
ويكون كالمجاز بلا علاقة [illegible] اللغة ولو كان القبح دليلا على ذلك [illegible] الكذب والخطابات التي تقع
في مقام [illegible] المشتملة على الالفاظ المستكرهة والمستهجنة خارجة عن اللغة لكونها قبيحة جدا وهو باطل وقد
[illegible] لجماعة من محققي الاصوليين [illegible] القائل باستثناء الاكثر [illegible] العبادة
الاستثناء [illegible] السيد الجليل صدر الدين في شرح الوافية فقال [illegible] هذا الاستعمال [illegible] العقلاء

فلا وجه

فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى لانه نسبة عدم الصحة لغة لاستناده الى العقلاء يمكن ان يكون بعد سماع هذا الاستعمال
من الطبع السليم الا انهم يحكمون بمثل هذا الكلام مع صحة استعمال اللفظ لغة والمراد العقلاء من اهل اللسان يخطئون
هذا القائل ويعيبون في قوله هذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم [illegible] المنع اعني منع التخطئة والعيب نفس القول
لعدم صحته والمراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله ورسوله وخلفائه الا الكثير يخرجه عن القبح الذي الاستعمال
فاذا ثبت مثل هذا القول فيه فرض عدم التكلم الواقع بحكم بصدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها لا لم يحصل
لنا الظن بصدوره عن مثلهم لا سيما العلماء الذين شأنهم الفصيح ان الحكم بمقتضى القبح في هذه المسئلة من نوع سوء [illegible] القبح
عنهم [illegible] سائر اللغة [illegible] وانما التعجب في اللغة فالقطع بان اللغة لا يعود الى الاستعمال انتهى ويؤيد ما ذكر ان التراكيب
ليست لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هي حاصلة بوضع المفردات الذي يستند الى اللغة وهي لا توصف
بحسن ولا قبح وانما الموصوف بهما نفس التراكيب الحاصلة بفعل المتكلم فاذا كان التركيب [illegible] بها
ولم يرجع ذلك الى اللغة فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه وفيه نظر لان الظاهر ان [illegible] كون القبح دليلا
على الخروج بحال الفهم [illegible] هذا الكلام لا يخفى
على ذي الالباب وقد [illegible] كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة بان يصح كون الاستعمال من اللغة كونه موافقا للقانون بها
ومطابقا للوضع [illegible] القبح القطع [illegible] اللغة حقيقة او مجازا
على الحسن وعدم القبح النفس [illegible] الاشارة [illegible] القبح [illegible] الاستعمال [illegible] كما لا يخفى
القبح الذي [illegible] كونه دليلا على الخروج عن اللغة القبح [illegible] الاستعمال الا كاستعمال المجاز بلا علاقة [illegible] هذا
ويمكن ان يقال ان الاصل [illegible] الاستعمال القبيح عن اللغة الا ان يتم الدليل على دخوله فيها [illegible] يمكن الجمع بين جملة
من الاصوليين [illegible] استدلوا على عدم جواز التخصيص المنفصل بقبحه [illegible] المانع [illegible] الاستثناء الا [illegible] المنع
من دلالة القبح على عدم صحة الاستعمال لغة [illegible] ولكن الانصاف ان القبح
لا [illegible] جميع [illegible] التخصيص [illegible] السيد الجليل صدر الدين فقال
في جملة كلام له [illegible] الاستعمال [illegible] ويمكن [illegible] بعض الاستعمالات
ان يكون [illegible] القائل كونه [illegible] بالواحد و
[illegible] الاستعمال [illegible] الاستثناء او [illegible]
الا هذا القبح [illegible] كثيرا ويمكن [illegible] يكون [illegible] استثناء [illegible] بالواقع و [illegible] الاستثناء
[illegible] الكلام [illegible] لا ادري [illegible] الاستثناء
من بعد التسعة والتسعين [illegible] الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فاذن فهو مسقط الدعوى

والادلة هناك الا تضييع وقت العقل الحاكم انتهى ولو اقتصر في المنع على موارد التي يثبت فيها القبح اللازم التفصيلي في المسئلة
عالم يلزمه فائدة وهو غير وجيه لما علم الا ان يقر بمنع تحقق الاجماع المركب في المسئلة خصوصا اذا ثبت حسن بعض اقسام
التخصيص المخصوص لعدم عرفا والاقتصار وجيه وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مطلقا وان قلت
بالصحة لعدم ولزوم دوران ابدا مشتملة عليه بحيث طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرفع معه القبح وان كان بعيدا
وان دار الامر بين التاويل البعيد لعلاج فعلى الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان قطعا فبعيد الشرع
مشتملا على الخطاب الركيك والنحو والمغرق ونحوهم وتلنا ان لا يصح لعدم فعلى لزوم التاويل او دفع القبح الاخذ بالظن اشكال
والاقرب الالحاق العادة فيه وهل هو مثل لعدم عموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال ونحوها مما يستفاد
من عدم الوضع حكمه حكم العموم المستفاد من جهة الوضع في امتناع تطرق التخصيص المفرط اليه اولا فيه احتمالان والاصل لين
نعم في هذا التناسخ في اثبات وحينئذ كان عمدة دليل المنع القبح وهو المنع فما كان التخصيص المفرط بالنسبة الى ما ثبت
قبحا يلزم الالحاق والا فلا وبالجملة حيث ظهر ان الدليل في المنع هو القبح وجب ان يدور معه وجودا وعدما ونحكم بالصحة حيث ما يقع
اما الحق ان المحصلة من الاستقراء وامنع منها تبطل التوقف ان يرفع عدم القبح لكل مستحسن يكون عن اللغة
وعلى النقل بالصحة فلا يمكن المصير اليه مع امكان تاويل اقرب منه وان كان مجازا اولم يثبت كون التخصيص اولى من المجاز
في مثل التخصيص المفرط وكان حسنا اذ المناط في ترجيح التخصيص على المجاز هو الغلبة ولم يثبت في جميع اقسام التخصيص
غير الظاهر اللفظ العرفي فانه لا شك ان حمل الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الا ان يبقى واحد او اثنين او ثلثة
خصوص جياد اخبار الائمة عليهم السلام اعلم ان القائلين باشتراط بقاء كثرة يقرب من مدلول العام حددوها ولم يتبين
ان المراد بالعام ما يصدق عليه لفظ المصطلح او الذي وضع له اللفظ الذي خصص منه والظاهر انهم حملوا الامر على الاستحسان
عرفا واشار في الالة المتانة في حد التخصيص قد يبين اعلم انه قد تقدم منا الاشارة الى حجة القول بجواز انتهاء
التخصيص الى الاثنين او الثلثة لا ينبغي وهي مما ينبغي التنبيه عليها فلا باس بذكر بعض العبارات المتضمنة للاشارة اليها
وقال الحاجبي عنها ما في العام حجة مجوزه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وكان انهم جعلوه عاما
تكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام اقل مرتبة يخصص اليها العام الى اقل مرتبة يطلق عليها
الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمها فلا تعلق لاحد بالاخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للاخر انتهى ونحوه ما في شرح المختصر للعضدي اعلم انه اذا ثبت نقل لفظ من معنى الى اخر وشك
في المنقول اليه لدوران الاحتمال بين معان فلا يخ اما ان يكون تلك المعاني متساوية بالنسبة الى المعنى المنقول عنه بان
لا يكون احدها اقرب اليه او يتفاوت فمنها الى ان يكون بعضها اقرب اليه فان كان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف
والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيه واضح وان كان الثاني ففي لفظ

الثاني

الى انه فان بعض الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم الاربع ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول
اقرب الى المعنى اللغوي وهو مطلق ما يدب على وجه الارض كما في لفظ المؤمن ونحوه من الفاظ كثيرة من العبادات فان بعضها
الثاني المنقول اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه جماعة ويحتمل ان يكون خصوص الصحيح ولا
شك ان الاول اقرب فهل الاصل الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب او التوقف فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان علم
ان الوضع الثاني وضع تعييني فلا بد من الوضع الخصوصي فلا يسعنا الحكم بالتوقف مطلقا ولو علم بالاقربية الى المعنى المنقول عنه فيه
وان علم انه وضع تعيني نشأ من غلبة الاستعمال والكثرة فلا يبعد الحكم بان المعنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه لان
هذا النقل مسبوق بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة ولذا حمل عليه اللفظ عند الاطلاق قبل صيرورته
منقولا بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول اليه المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه اذا لم يثبت النقل سواء
كان باعتبار غلبة استعمال الالفاظ فيه التي هي اصل وحقيقة الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوههما
انهم في الوجه فيما ذكرنا خصوصا بالنسبة الى الصورة الاولى وان شك في صفة الوضع ولم يدر انه من اي القسمين فاللازم
التوقف اللهم الا ان يدعى ان الاصل في النقل وضعه كونه باعتبار الغلبة لان الغالب فيه ذلك والمشكوك يلحق بالغالب
اذا جاز اثبات امر بشهادة العدلين كما في اثبات الهلال بها فهل الاصل الحكم بثبوته بما يفيد الظن الاقوى
من الظن الحاصل من شهادتهما فاذا فرض اثبات الهلال بالشياع المفيد للظن الاقوى من الشهادة اولا اختلف فيه الاصحاب
فذهب بعض الى الاول واخر الى الثاني لا انه اذا ثبت الدعوى بالشهادة المفيدة للظن الضعيف فثبوته بالظن القوي
اولى وقد اشار الى هذا في التذكرة ولذلك قال الاول لو رؤي الهلال في البلد رؤية شائعة وذاع بين الناس الهلال
وجب الصيام اجماعا لانه نوع تواتر يفيد العلم ولو لم يحصل العلم بل حصل ظن غالب بالرؤية فالاقوى التعويل عليه كالشاهدين
فان الظن الحاصل بشهادتهما حاصل مع الشياع وفي الذخيرة بعد نقل هذه العبارة عنه ونحوه ذكره جماعة من الاصحاب
وقال الثاني في كتاب الشهادات وجملة كلام له قد اختلف فيما يصير الشاهد شاهدا بالاستفاضة فقيل ان يكثر السماع من جماعة
حتى تبلغ حد العلم بالمخبر عنه فلا يكون هذه الاشياء خارجة عن اصل الشهادة وقيل ما يكفي بلوغه حدا يوجب الظن الغالب
المقارب للعلم والمص تردد في ذلك من حيث ان الدليل على الحاق الاصل فانما يحتاج اليه لبيان صالح وبمجرد ما ذكرنا غير كاف
في اثباته ولا شك ان العلم يكفي في هذه الاشياء كما اشرنا اليه يحتاج والحق انا اذا اعتبرنا العلم نحصر الحكم في المذكورات
وان اكتفينا بالظن الغالب فللتوقف مجال الا ان يفرض زيادة الظن على ما يحصل منه بقول الشاهدين بحيث يمكن
استفادته من فحوى الموافقة بالنسبة الى الشاهدين الذين هو حجة منصوصة فيمكن الحاقه به انتهى وفي الغنية انما يحتاج
الى البينة ليغلب في الظن صدق المدعي لا تشهد ان العلم بصدقه اكد من غلبة الظن فاذا وجب الحكم مع غلبة الظن فان مع العلم
به اولى انتهى وفي الثاني استشهاد البعض بان الظن اذا لم يقم دليل على حجيته فالاصل عدمها وعموم ما دل على حرمة

العلامة من نحو قوله نعم ان الظن لا يغني من الحق شيئا اخرج ما قام الدليل على اعتباره فيبقى غيره ومنه محل البحث منه تحت عمومه
وهذا القول لا يخرج عن قوة ما اللهجي المتقدم اليها الاشارة فلا تستحق الدفع ما ذكر لوجهين انهما مقام التحري
على عدم جواز العمل ببعض الظنون الذي هو اقوى من الظن الذي هو مقتضى الشهادة فتم ما ذكره جماعة قال المقدس الاردبيلي
في مجمع الفائدة شرح الارشاد في كتاب الشهادات لا يمكن اعتبار الظن الذي يكون اقوى من الظن الحاصل من العدلين الا في الفقه
كما يفهم من تتبع الشرايع لان الظن الحاصل من العدلين حجة الحاكم كما عرفت وبانضمام الحكم يحكم حتى مع ما هو ادعم منه كون الاقوى
منه حجة ومستند الشهادة التي هي الاصل فيها العلم بالعقد والنقل الذي تقدم او مفهوم الموافقة انما يعتبر اذا علم
علية العلة ووجودها في الفرع ولم يظهر علية حجية العدلين حصول الظن المطلق او الظن مرتبة بل تعبد محض و
لهذا قد يحصل الحاكم مثل هذا الظن من مجرد دعوى المدعي العدل التقي صاحب الاموال وتارك الدنيا وعدم اعتباره عنده
اصلا اذا ادعى شيئا حقيرا فمع العلم بانه اذا ادعى باخذه المدعى عليه وبعطيه بانه يحصل له الظن بل العلم في ان
الذي يحكم لا يبلغ حق الحاكم لا يقبل الا بالبينة ذلك وهو بعيد فانه يلزم جواز العمل بمثل ذلك واثبات الرجم والجلد من علم
المرتين وبشاهد واحد بل اقل وذلك لعموم الدين وترك لفظ القرآن والاخبار فلا يمكن ارتكابه الا بدليل وقال في
[illegible] الاشارة الغير ما ذكر والقول بخروجها بالاجماع ونحوه مبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال
ما ثبت بالمفهوم مع القول به واسراره هو ظاهر وقال السبط الشهيد في كتابه بعد ذكر عبارة الروضة المتقدم اليها الاشارة
ونحو ذكر الشاهد وغيره واحتمل في موضع من الشرح اعتبار زيادة الظن الحاصل من ذلك على ما يحصل منه بقول العدلين
لتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة ويشكل بان ذلك انما يتوقف على كون الحكم منوطا بشهادة العدلين معللا بافادتهما
الظن ليستفاد [illegible] بذلك ويتحقق الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط
فلا عبرة به مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى
وهو باطل اجماعا والاصح اعتبار العلم كما صار اليه العلامة في المنتهى وصرح به في كتاب الشهادات هذا الكلام واستفاد [illegible]
على اعتبار الشياع بدون ذلك وقال الفاضل الخراساني في الكفاية في بحث ثبوت الهلال بالشياع واعتبر في المنتهى
المحقق في كتاب الشهادات من الشياع العلم وهو الاصح لانتفاء ما يدل على اعتبار ما يفيد الظن الغالب عادة والحمل التعويل
على شهادة العدلين باعتبار افادتهما الظن الغالب حتى ينسحب الحكم فيما يحصل منه الظن الغالب لعله لا يكفي الظن الحاصل
من القرائن اذا كان مساويا للظن الحاصل من شهادة العدلين او اقوى منه باعتبار نظر الشارع على اعتبارهما ومن هنا يظهر
ضعف حجية الاولوية التي ذكرها الشهيد الثاني وقال الفاضل البحراني في الحدائق في البحث المذكور ولا يخفى ان كلام اصحابنا
في الشياع بحجية الظن الحاصل بالظن الحاصل من شهادة العدلين او اعتبار الزيادة في هذا الظن على الظن الحاصل بالعدلين
لتحقق الاولوية المعتبرة في مفهوم الموافقة كما صرح به الشهيد الثاني قطعا انه لا يخرج من نظر ما او لا مع الدليل على كون اعتبار

الشهادة

الشهادة العدلين والاعتماد انما هو لافادتهما الظن حتى يكون القول باستنباط الحكم هنا الا ما يحصل بالنص او يحتاج الى
اعتبار بناء في هذا الظن ليتحقق بذلك مفهوم الاولوية ولهذا لا يكفي الظن الحاصل بالقرائن اذا كان مساويا للظن
الحاصل بشهادتهما او اقوى منه والتحقيق في ذلك ما نقله في المعالم عن المرتضى حيث قال وجوب الحكم على القاضي بعد شهادة
العدلين ليس من حيث انها توجب الظن بل من حيث ان الشارع جعلها سببا لوجوب الحكم على القاضي كما جعل دخول الوقت
سببا لوجوب الصلاة انتهى وقال بعض الافاضل بعد نقله ذلك عن المرتضى الحق ما افاده علم الهدى لا كثيرا ما لا يحصل الظن
بشهادتهما للمعارضة وقرينة حالية مع وجوب الحكم على القاضي انتهى عبارة الحدائق وقال [illegible] في كتاب
الشهادات واعلم انه قد اختلف الاصحاب في المستفاد من الشهادة هل يشترط فيه العلم القطعي او يكفي الظن
مطلقا او القوي منه للعلم خاصة على اقوال ثلاثة الاول قال الفاضل في الارشاد والشهيد [illegible]
ولد والمعتبر [illegible] غير [illegible] ما يستفاد من ذلك من انها الاولوية المستفادة من حجية الظن المستفاد من شهادتها
الذي [illegible] بنفي الاولوية [illegible] لو كان المناط والعلة في حجية شهادة العدلين انما افادتها المظنة
ولكن ليس من جملة الاسباب الشرعية كاليد والاستصحاب ونحو ذلك [illegible] لم تفد مظنة بالكلية [illegible] بلا شبهة
مع انه لو كان ذلك المناط في حجيتها [illegible] من الظن الاقوى [illegible] حصول الظن من شهادة
الفاسقين او الفاسق الواحد او نحوهما كشهادة الصبي [illegible] القرائن دون شهادة العدلين كما هو حجة دون شهادتهما [illegible]
باطل اتفاقا فتوى ونصا فظهر ان العلة في حجية شهادتهما انما هو من حيث نص الشارع على اعتبارهما بالخصوص وجعلها
وهذه العلة مفقودة في المقيس الذي هو محل البحث لعدم نص الشارع فيه بالخصوص كما هو المفروض والا لما وقع النزاع
فيه فلا اولوية اذ يشترط في ثبوتها وجود العلة الجامعة بلا شبهة وهي كما عرفت مفقودة انتهى اعلم انه اذا
تعلق امر الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال [illegible] بالاتيان باي فرد من افراد ذلك المامور به
وكذا لا اشكال في انه [illegible] اذا اتى بذلك المامور به وكذا لا اشكال في انه يتعين عليه الاتيان
بذلك ولا يجوز الحكم بكون شيء اخر كالعتق مثلا يقوم مقامه ويكون مخيرا بين ذلك المامور به وبين ذلك الشيء ما لم يقم من الشرع
دليل على التخيير لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم الخروج عن العهدة بالاتيان بغيره ولتخصيص [illegible] بالبدلية ترجيح بلا مرجح
ودعوى كون الشيء بدلا باطل قطعا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولا المعهود من سيرة الاصحاب ومن
سيرة جميع العقلاء ذلك ثم انما الاشكال [illegible] على ذلك التعيين [illegible] اختلف فيها الاصحاب فالظاهر من جماعة
انه يدل عليه بالدلالة اللفظية وان الامر يدل على الوجوب العيني كما ان الخطاب المتعلق [illegible] يدل على نفي الحكم عن غير المنطوق
بالدلالة اللفظية وكان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام والظاهر من جماعة اخرى انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب
في الجملة من غير دلالة على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير للاصل

كما حكم به في وجوب الاكرام من غير ريبة اذا قال اكرم زيدا بالاصل الا ان المفهوم فاسقه في الحكم الامر للقرائن لاثبات التخيير فان
الواجب التخييري امر ثبت به قال المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد صلاة الجمعة الدالة الاولى الدالة على الجواز وان دلت على الوجوب
كما ذكره لا ان الوجوب اعم من الحتمي والتخييري ولما انتفى الحتمي حال الغيبة بالاجماع تعين التخييري فان قيل المتبادر هو المعنى الاول
الاول قلنا الحقيقة هي الاعم ولكن الاستعمال في بعض افراده لا يقتضي الحمل عليه لان الواجب الحمل على الحقيقة فان قيل
لو وجب الحمل على الاعم من كل لم يلزم من الامر شيء بخصوصه قلنا هو كذلك بالنسبة الى مجرد الامر نعم ينتفي احد الامرين بامر خارجي
فاذا انتفى البدل تحقق الوجوب التخييري ولا شيء لا سيما مع اقتضاء فان قيل يمكن ارادته وان لم يتحقق البدل قلنا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محظور وقال في رسالة تبيان الفقهاء في بيان حكم صلاة الجمعة في زمان الغيبة ان الدلائل الدالة
على الجواز الدالة على الوجوب في الجملة لا على الوجوب عينا ونحن نقول بموجبه كون الجمعة لم تشرع الا واجبة عينا ليس اول انا بنا
على محل النزاع فالمطالبة بالبيان على المدعى فان قيل المتبادر هو العيني لا التخييري قلنا ان اريد كونه الاستعمال فيه حقيقة
فمعلوم بطلانه وان اريد كون العيني اكثر في الاستعمال فمسلم لكن ذلك لا يمنع من الحمل عليه انا نحمله على الوجوب الحمل الاعم
كل منهما وموضوع الحقيقي ثم قال ان قيل لم لا يجوز ان يكون المذكور المشروط بالامام او نائبه هو وجوبها عينا فيجتمعا
المتبادر الا انهما معنى الوجوب مفهوم كلي يصدق على الحتمي والتخييري والمضيق والموسع والعيني والكفائي وكلام من
عرفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين على ذلك قطعا على وجه يتوافقه ويؤيده انه يصح التقسيم الى الاقسام كلها
ومورد القسمة يجب اشتراكه بين الاقسام فاذا علق حكم بوجوب لزم انه على الماهية الكلية اعني مفهوم الوجوب المضاف
الى الجمعة مطلقا ولا يجوز حمله على بعض الافراد دون بعض الا بدليل يدل عليه وبدون ذلك يمنع شرعا كما ذلك فمن عمد الى
ما نقله الاصحاب من الاجماع الذي حكيناه وحمله على فرد مخصوص من افراد الوجوب لحال امامه مثلا كان كمن حمل قوله مفتاح الصلاة
الطهور على الصلاة الواجبة واليومية مثلا لانها الشايع والاكثر ونادا على لسان اهل الشرع وكفى بذلك فسادا وقال الشهيد
الثاني في الروضة بعد صلاة الجمعة الدليل على الوجوب اعم من الحتمي والتخييري ولما انتفى الحتمي حال الغيبة بالاجماع تعين الحمل
على التخييري ولولا الاجماع على عدم العيني لكان القول به في غاية القوة ثم قال فان قيل الاوامر الواقعة على الوجوب انما تستعمل منها
الوجوب العيني كما هو موضوع وفاق بالنسبة الى حالة الحضور ومن على الوجوب التخييري واحدهما غير الاخر قلنا اصل الوجوب
ومطلقه مشترك بين العيني والتخييري وحق المشترك ان لا يختص باحد معنييه الا بقرينة صارفة عن الاخر ومخصصة للوجوب
العيني في حال الغيبة بالاجماع فيختص الفرد الاخر وقال في رسالة الفقهاء في حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة بعد ان حكى ان الامر
بالسعي المقتضي للوجوب لا ينافيه لان الوجوب التخييري داخل في مطلق الوجوب الذي يدل عليه الامر وهو من افراده ثم قال لا يدل
على وجوب خاص بل على مطلقه الشامل للعيني المضيق والتخييري والكفائي وغيرهما وان كان اطلاقه على الفرد الاول منها
اظهر وتخصيص كل منها انما يثبت بدليل خارج عن اصل الامر الدال على ماهية الوجوب الكلية وقال جمال الدين الخوانساري في رسالته

الى الفقها

الى الفقهاء في بيان حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة جملة كلامه على تقدير تسليم ظهور الامر في الوجوب نقول الوجوب اعم من
التخييري والعيني فيمكن ارادة وجوب الجمعة من قوله فاسعوا الى ذكر الله بالمعنى الاعم المتحقق في بعض الازمان في ضمن العيني وفي بعض الاخر
في ضمن التخييري ان قالوا الحمل على التخييري يستلزم اذا ثبت بدليل وهو غير ثابت قلنا حينئذ نقول الاحاديث التي نقلوها ايضا
التي تدل على وجوب الظهر مطلقا من غير تخصيص كافية للحمل على الوجوب التخييري وقال المحقق الكاشاني في المعتصم جملة كلام اورده
فان الادلة المذكورة انما دلت على الوجوب في الجملة اعني الوجوب الكلي المحتمل لكل واحد من افراده المنقسم اليها كالعيني والتخييري
وغيرهما لا ظاهرة في العيني وقال بعض الافاضل على تقدير تسليم اقتضاء الامر الوجوب نقول وجوب الجمعة في الجملة وهو اعم من العيني
والتخييري والكفائي وصرح الشيخ زين الدين في شرح الارشاد باشتراك الوجوب بين العيني والتخييري اصل الوجوب ومطلقه مشترك
بين العيني والتخييري انتهى كلام الاولين وجوابه انه لا شك ان الامر حقيقة في العيني فيجب ان يكون مجازا في التخييري وفي غيره لان المراد
لو بد من كونه حقيقة في العيني انه موضوع له بالخصوص فالحكم بمجازيته في التخييري حق لدوران الامر بين المجاز والاشتراك وقد بينا
ان الاول اولى ولكن يمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل لم يعرف الا به وان اريد انه يطلق عليه حقيقة باعتبار
كونه فردا من افراده فهو مسلم ولكن يمنع حجة الحكم بمجازيته في التخييري اذ لا دليل عليه المتبادر من الامر عند الاطلاق
العيني فقد ادعى هذا جماعة قال الفاضل المعاصر في كشف الغطاء مقام توجيه استدلال بقوله تعالى فاسعوا واما تبادر من
القران على وجوب القراءة في الصلاة المراد بالوجوب العيني اذ هو الاغلب في التكاليف ولانه المتبادر الى الذهن قال المقدس
الاردبيلي في مجمع الفائدة بعد صلاة الجمعة والذي يظهر من الآيات الشريفة والاخبار هو عدم الاشتراط بوجوبها
والوجوب العيني لان ظاهر الامر لزمه مع عدم ورود شيء يدل على التخييري والبدل عن الجامع سببه هو الوجوب العيني كما يفهم من النقل
في الدليل الافادة ظاهر الامر الوجوب وعلى تقدير العمل لا شك ان ما يفهم منه الا العيني مع عدم وجود ما يدل على التخييري ظاهرا الاستصحاب
والاصل عدم العيني وقال الفاضل الخراساني صاحب الذخيرة في الرسالة التي الفها في بيان حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة في مقام دفع
منع من استدل بالآية فاسعوا للحمل على عينية صلاة الجمعة في زمن الغيبة والجواب ان الامر حقيقة في الوجوب العيني لان ما دل على
ان الامر حقيقة في الوجوب الدال على ذلك لا يخفى على من تامل فيه والنسبة الى الدالة غير احد المتناظرين على الوجوب والامر
مع عدم ثبوت ما يدل على تحقق البدل فيجب الحمل على الوجوب العيني اتفاقا وايضا هنا كان المسلم من ضعف ما دل
على القول بالتخييري وقال بعض الاجلة اصل الوجوب اذا اطلق انما ينصرف الى العيني دون التخييري وقال في المعالم في مقام الا
الاستدلال على عدم وجوب التخيير في الوجوب الموسع ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم
بل ظاهره ينفي التخيير وما كون الا على وجوب الفعل بنفسه ولم يقم على وجوب العزم دليل يعني فيكون القول به
ايضا كالتخصيص العزم بجزء معين وهي من فرجة المطلق والمقيد بمجازية الوجوب التخييري حيث قال ايضا الاشارة
الى اشتراط الاصوليين على لزوم حمل المطلق على المقيد انه جمع بين الدليلين وهو حينئذ يمنع احتمال التخيير

في المقيد بارادة النوع اعني كونه فردا من الافراد او بارادة الوجوب التخييري انتهى   ان مقتضى اطلاق الامر لزوم الا
تيان بالمامور به والمتيسر ولكن لو ثبت التخيير فانه يسقط عنه الاتيان وقد يقال ان هذا لا يقتضي كون الامر
موضوعا للعيني بحيث اذا استعمل في التخييري كان مجازا لان اللفظ قد يدل على معنى بالاطلاق ولم يوضع بازائه
فانك اذا ركبت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت لا يستوي افاد نفي الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ الاستواء ليس
حقيقة فيه اذ لو قلت لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة ايضا   انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل انت مخير بين ضرب زيد
وضرب عمرو كان تناقضا ولم يحمل الاول الا على الوجوب العيني وقد يقال لعل استفادة الوجوب من جهة اسناد الا
مر الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل ايضا   انه اذا قال السيد لعبده امتثل ما امرتك لم يجز للعبد ان يقول ما عين
لي السيد فلانا وعمرا لكون مخيرا بين قتله وغيره ولم يجز ذلك الا اذا ذكر ذلك وفيه نظر   انه لو كان
الامر للاعم من العيني والتخييري لما جاز حمله اذا ورد مطلق ومقيد نحو اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة وتعارضا حمل المطلق
على المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر بالمقيد على التخيير لعدم ان الامر لا يقتضي تقييد الاطلاق وهو خلاف
الاصل وحمل الامر على التخييري وهو مخالف للاصل لان المفروض انه كان العيني والاطلاق الامر عليه يصح بالحقيقة ولا اشكال
في لزوم ترجيح ما هو موافق للاصل والكتاب اجماعا وجلاله الاعلمية الاكثر المحققين من الاصوليين   انه قد كثر استعمال
الامر في العيني وقد اعترف به بعض المحققين والاصل ان يكون حقيقة فيه تقليلا للمجاز وقد يقال لا نم ذلك واستفادة
الوجوب العيني كثيرا مما تعلق بالامر يمكن ان يكون باعتبار امر خارجي نحو اليه الاشارة لا من نفس اللفظ والاصل عدم
وجود ايضا   انه لو كان الامر حقيقة في العيني لزم استعمال الامر [illegible] المذكور في معنى الحقيقي والمجازي لانه خطاب
للحاضرين والغائبين وقد ثبت   ان وجوب الجمعة بالنسبة الى الاولين عيني وبالنسبة الى الاخرين تخييري ولهما لو كان
موضوعا للاعم من الامرين وفيه نظر   انه لو كان موضوعا للعيني لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا او عمروا
ودوران الامر بين التجوز في لفظ الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في لفظة او بحملها على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر ولا يحمل اذا قيل ايضا ان الامر للاعم من الامرين بل يجب الحكم بالتخيير لتحقق المعارض لظاهر لفظة او وفيه نظر لامكان ان
يقال ان التجوز في لفظة او ابعد من التجوز في لفظ الامر لا ابعد [illegible] مع امكان الامر [illegible] يجب الحكم بالتخيير على تقدير كون
لفظ الامر للعيني ايضا   انه قد ثبت ان الامر للوجوب ولا اشكال ان الوجوب اعم من التخييري والعيني فيجب ان يكون الامر
كذلك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر لمطلق الوجوب وهذا هو [illegible] سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية الوجوب انتهى
تنبيه كثيرا ما [illegible] الواجب المخير في الموسع [illegible] ذكرناه فتدبر   ان الامر استعمل تارة في الوجوب العيني
وفي التخييري والاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر   انه اذا قيل اضرب زيدا
او عمروا لم يصح [illegible] ولو كان الامر للعيني لزم الصحة وفيه نظر وبالله اذا اخبر العدل الواحد بشيء سواء كان

من الاحكام

من الاحكام الشرعية او موضوعاتها او المسائل اللغوية فالاصل فيه عدم الحجية الا ان يقوم دليل عليها لانه لا يفيد العلم
وكلما لا يفيد فالاصل عدم حجيته نعم ان افاد الظن وقلنا بان الاصل حجية كل ظن في الفروع واللغة امكن دعوى حجيته
ح فيهما ولكن يحتج مستثنى الموارد لكونه خبر عدل وقد يقال ما ذكر مدفوع بقوله تعالى في سورة الحجرات ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فانه يفيد بمفهومه اصالة حجية خبر العدل
في فروع الشريعة قال العلامة في النهاية في بحث خبر الواحد مقام الاحتجاج على حجيته لقوله تعالى ان جاءكم الاية اوجب التبين
عن خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفائدة في القيد لولاه اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر
واحد اولى من تعليقه على العرضي فحينئذ انتفاء ان وجوب التثبت كان العدل اسوء حالا من الفاسق وهو [illegible] فتعين العمل وقال
في المبادي في المقام المذكور ايضا قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية اوجب التثبت عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل
لا يخ اما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل او يتوقف فينتفي فائدة الوصف بالكلية
وقال في النهاية في المقام المذكور الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد
اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران
فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاسناد اليه اذ التعليل بالذاتي
الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا
لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء حالا من الفاسق وهو محال
ولان الامر بالتثبت مشروط بكون المخبر فاسقا والمشروط عدم عند عدم الشرط فاذا جاء به غير الفاسق لم يجب
التثبت بل اما القبول وهو المطلوب او الرد وهو مح لما سبق وقال ابن الشهيد في المعالم في المقام المذكور الثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء
حالا من الفاسق وفساده بين وما توهم من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها وقال الشيخ البهائي في الزبدة يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا منا واختلف
في وقوعه فمنعه المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس ووافقه الكثير من قدمائنا وقال به المتاخرون وهو الاظهر
لظاهر قوله ان جاءكم فاسق بنبا فلولا نفر الاية [illegible] وقال البيضاوي في المنهاج في المقام المذكور الثاني انه لو لم
يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والتالي باطل لقوله تعالى ان جاءكم الاية وقال الرازي في المحصول في المقام
المذكور المسلك الثاني لو وجب في خبر الواحد ان لا يقبل لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا
لكنه معلل به فلم يجب في خبر الواحد ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود بيان الملازمة

ان كون الراوي الواحد واحدا امر لازم لشخصه المعين ويمتنع خلوه عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف
مفارق اذ العقل يجوز خلوه عنه اذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر غير لازم وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم
مضافا لا محالة الى اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول ذلك المفارق وموجبا للحكم وحين وجد المفارق كان ذلك
الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل محال فيستحيل اسناده الى ذلك المفارق مثاله يستحيل
ان يقال الميت لم يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما مستقلا بامتناع صدور الكتابة
عنه لم يكن تعليل امتناع الكتابة بالوصف وهو عدم الدواة والقلم واذا قلنا انه تعالى علل بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا الامر بالتبين بناء على كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب يقتضي كونه معللا بما منه الاشتقاق
ولا شك ان الفسق يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرنا ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليل ان لا يقبل خبر
الفاسق بكونه فاسقا وثبت انه معلل به فخبر الواحد العدل يجب ان لا يقبل فهو اذن مقبول في المجلد ومن الناس من
تمسك بالاية على وجه اخر وهو انه تعالى امر بالتبين بشرط ان يكون المخبر به واردا من الفاسق والمشروط بالشيء عدم عند
عدم الشرط فوجب ان لا يجب التبين اذا لم يوجد من الفاسق فاذا جاء غير الفاسق ولم يتبين فاما ان يجزم فالرد
وهو باطل بالاجماع فيجب القبول وهو المطلوب انتهى وقد تابعه صاحب غاية البادي والعبري في تقرير الاستدلال بالاية الشريفة
على المطلب بما ذكره اولا وبالجملة الاية الشريفة ظاهرة الدلالة على المطلب بناء على حجية مفهوم الصفة ومفهوم
الشرط فيجب الحكم باصالة حجية خبر العدل في الشرعيات وغيرها لكنها معارضة من وجوه الاول ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن
من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا يعارض المفهوم من الاية الشريفة والاولى الاخذ بالاول لان المفهوم
لا يعارض المنطوق لانا نقول هذا مسلم لو كان التعارض بين المتعارضين المذكورين من باب التعارض العمومين وهو بعيد
بل هو من باب تعارض العام والخاص المطلق فانه لا شك ان المفهوم المذكور اخص من عموم ما دل على حرمة العمل بالظن ولا اشكال
في لزوم الاخذ بالخاص وان كان مفهوما والقول بعدم جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم خلاف التحقيق ودليله مدخول
لانا نقول التعارض بين المتعارضين المذكورين من قبيل تعارض العمومين من وجه لوجوه منها ان قوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ونحوه مما دل على حرمة العمل بالظن فانه خاص من جهة التصريح فيه بالظن عام من جهة الشمول للظن
المستفاد من خبر العدل وغيره والمفهوم من الاية الشريفة خاص من جهة اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله لما كان
مفيدا للعلم وغيره فان خبر الواحد العدل قد يفيد العلم فيتعين لانه لو قيد المفهوم بخبر العدل المفيد للعلم يسقط اعتبار
المفهوم ولم يبق فرق بين خبر العدل والفاسق للقطع بعدم وجوب التبين اذا حصل العلم بخبر الفاسق فيلزم ان يكون
المراد في المفهوم من الخبر الذي لم يحصل العلم بصدقه فتدبر ومنها ان عموم ما دل على عدم الجواز العمل بالظن من نحو قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا مختص بحال التمكن من العلم ولا يشمل حال عدم التمكن مشروع لا الاشكال ان التعارض بينهما

وبين اية

وبين اية الشريفة ان جاءكم الاية من تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن خاص من جهة اختصاصه بحال التمكن من العلم
عام من جهة شموله للظن الحاصل من خبر الواحد وغيره واية ان جاءكم فاسق خاص من جهة اختصاصه بخبر العدل عام من جهة
شموله لصورتي التمكن من العلم وعدمه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحينئذ لا مرجح ويجب التوقف والرجوع الى الاصل الا
بان يقال ان الحكم على جواز العمل بخبر الواحد في جميع الاعصار حتى في صورة التمكن من العلم الا ان يمنع من الدليل على حصر
العمل بخبر الواحد بخصوص عدم التمكن من العلم والتعارض بينهما من تعارض العموم والخصوص المطلق كما لا يخفى ولكن يمنع
ذلك في المسائل الفرعية الفقهية بعيد ولعل اتفاق القوم على جواز العمل به اذا لم يتمكن من تحصيل العلم بها لا يكون
التعارض بينهما من تعارض العمومين من وجه الا ان يقال ان اطلاق اية ان جاءكم ينصرف الى الغالب وهو بعيد
كما صورة التمكن من العلم فيكون الاية الشريفة على هذا التقدير اخص مما دل على منع العمل بالظن مطلقا ومنها
ان بعض افراد خبر الواحد مما يجوز العمل به قطعا في الشريعة وهو خبر الشهود او الشاهدين او الشاهد الواحد فيكون مستثنى
من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم والظن ولا اشكال في التعارض بينهما يكون من باب تعارض العمومين من وجه
لان ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وبالظن من حيث اختصاصه بغير خبر الشهود بناء على ما قلنا الدليل على حجية خبرهم
وكونها خاصا من ذلك وان الجواز به غير خاص من حيث شموله للظن الحاصل من اخبار العدول التي لم يقم دليل على خروجه
من ذلك العموم والظن الحاصل من غيرها عام واية ان جاءكم خاص من حيث اختصاصه بمورده بخبر العدل عام من جهة شموله لخبر
الشهود ولغيرها كالخبر المعلوم وجوب شيء ونحوه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحينئذ لا ترجيح ويجب التوقف ومعه لا يتجه
دعوى اصالة حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية وغيرها على انا نقول الترجيح مع ما دل على منع العمل بالظن لكونه للاية
بالمنطوق ودلالة الاية ان جاءكم بالمفهوم لا يقال ان اية ان جاءكم لا يعم شهادة الشهود لان النبأ غير الشهادة لانا نقول
هذا ممنوع لتصريح بعض المحققين بان النبأ يعم الشهادة وقال بعض المحققين النبأ اعم من خبر الواحد والشهادة
كما صرح به الشيخ ومنها ان خبر الفاسق الذي لا يجب التبين فيه يقتضي ان اية ان جاءكم اعم من خبر المعصوم الذي يجب
قبول ذلك ومن خبر العدول ولا اشكال في كون التعارض بينهما من تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن
لا يشمل خبر المعصوم فيجب ان يخصص بما تقدم ونحو ذلك الاطلاق ومفهوم الاية على خبر المعصوم بسبب الغاية كما لا يخفى
على انا نمنع من عموم الدليل على منع العمل بالظن بحيث يشمل خبر العادل سلمنا ولكن الترجيح لعموم اية ان جاءكم
بالمفهوم لاعتضاده بما دل من العقل على حجية خبر الواحد في الفروع وبما استدلوا به عليها وقد بقي غاية ما يلزم ترجيح اية
ان جاءكم بالنسبة الى خبر الواحد في المسائل الشرعية للمطلق الا ان يقال الترجيح هنا يستلزم الترجيح مطلقا فيثبت اصالة
حجية خبر العدل مطلقا فتامل الثاني ان الاية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل لزم سقوط العمل بجميع اخبار العدول في الاحكام الشرعية
لان بعض العدول كالسيد المرتضى وابن ادريس حكى الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الاحاد مطلقا في الشريعة وهو اخبار

منه عن المعصوم مثل ذلك ودخل فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالاية الشريفة ولا يمكن
العمل بخبرهما او خبر غيرهما معا لامتناع الجمع بين المتناقضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين عن عموم الاية الشريفة ولا دليل على
الترجيح وتعيين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل بجميع الاخبار في الاحكام الشرعية وقد يقال غاية ما يلزم
مما ذكر سقوط العمل بخبر الواحد العدل في خصوص الاحكام الشرعية لا مطلقا فلا يقدح في الاستدلال بالاية الشريفة على
اصالة حجية خبر العدل مطلقا على انا نقول لا نم عدم الدليل على الترجيح بل الدليل على ترجيح اخراج خبرهما عن عموم الاية الشريفة
موجود وهو امران احدهما ان خبرهما مما يجب طرحه ولا يجوز العمل به عند جميع العلماء اما عدم جواز العمل به عند المانعين
من حجية خبر الواحد والاجماع المنقول فواضح واما عدم جواز العمل به عند القائلين بحجيتهما فلاستلزام جواز العمل به سقوط
العمل بكثير من الاخبار بل الاجماعات المنقولة وهم لا يقولون به قطعا فيجب الحكم بخروج خبرهما عن عموم الاية الشريفة الثاني انا لو حكم
بخروج ما عداه عن عموم الاية الشريفة ودخول خبر غيرهما لزم خروج اكثر افراد العام ولا كذلك العكس لانه لا يلزم منه
الا خروج الاقل وهو واضح فهو اولى بالترجيح اذ لا اشكال انه اذا دار الامر في تخصيص العام بين اخراج الاكثر والاقل كان
اخراج الاقل اولى لا يقال هذا معارض بانه يلزم من ترجيح اخراج خبرهما زيادة اخراج من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وهي غير لازمة على تقدير العكس كما لا يخفى فيتساوى الامران فيجب التوقف لانا نقول هذا باطل
لانا اذا حكمنا بخروج خبر غيرهما من عموم الاية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل من افراده واذا حكمنا بالعكس لا يلزم
ذلك بل غاية ما يلزم ارتكاب زيادة التخصيص في عموم ما دل على منع العمل بغير العلم ولا اشكال انه اذا دار الامر بين التخصيص الى الاقل
والتخصيص الذي لا ينتهي اليه فترجيح الاخير اولى بل على القول بعدم جواز تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من افراده يتعين ترجيح الاخير
فيتعين هذا ويؤيد ترجيح الاخير دعوى جماعة من المحققين الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد وهو معتضد بالشهرة
العظيمة وبانه يندر العموم منهما للاية على ضعفها ونحوه [illegible] الرابع ان المفهوم من الاية الشريفة [illegible]
التعليل المحمول بقوله ان تصيبوا الخ وقد اشار اليه جماعة قال السيد المرتضى في الذريعة بعد ما ذكر حجج القائلين بحجية خبر الواحد
والجواب عنها وتعلقهم ثانيا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وان الظاهر يقتضي ان العلة في هذا الحكم علمه ان الفاسق ثم قال ويقال
لهم فيما تعلقوا به ان الظاهر من الطريقة يشبه ما علق بدليل الخطاب وقد بينا فيما تقدم فساد ذلك ويبقى ان التعليل في
الاية لا يجوز ان يعود على ما يعود دليل الخطاب وهو قوله ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة قائمة في خبر العدل وقد قيل
ان هذه الاية نزلت في الوليد بن عقبة لما ولاه النبي صلى الله عليه وآله بعض العرب فعاد اليه واخبر انهم منعوا الصدقات وهموا
بارسال الجيش اليه فنزلت الاية بيانا وليعلم الرسول ان الوليد بهذه الصفة لانه انما قال ما قاله على ظاهر امرهم وقال
السيد زهرة في الغنية في المقام المذكور في تعلقهم بقوله يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولا
يصح التعلق به لانه مبني على دليل الخطاب فهو مبني على ما بيناه [illegible] الاية تمنع من العمل بخبر العدل [illegible] علل المنع

قول الفاسق بعلة هي قائمة في العدل وهي ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم العلم بصدقه والامن من ايقاع
النقصان بصدقه فيما يرجع [illegible] واذا شارك العدل الفاسق في علة المنع وجب ان يتحد حكمهما كالفاسق وقال الشيخ العلامة في المقام
المذكور واستدلوا اليه بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم الاية قالوا اوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق فيمتنع ان يكون خبر
العدل علة لانه يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذه الاية لا دلالة فيها لان هذا استدلال بدليل الخطاب ومن اصحابنا من
قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال بالاية واما من قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح الاستدلال
بها من وجوه احدها ان هذه الاية نزلت في فاسق اخبر بردة قوم وذلك لا خلاف انه لا يقبل فيه خبر العدل لانه لا يجوز ان
يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد الثاني ان تعليل الاية يمنع من الاستدلال بها لانه تعالى علل خبر الفاسق فقال ان تصيبوا
قوما بجهالة وذلك قائم في خبر العدل لان خبره لو كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل كالتجويز في خبر الفاسق وليس
لاحد ان يقول انا امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان جائزا لما تعلق تجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح
من وجهين احدهما ان هذا يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك لا يقول به احد الثاني
ان الشرع يمنع من تجويز الجهالة في خبر الواحد من حيث علق الحكم بخبر الفاسق بان قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب
وتعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمنع من ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية وقال
المحقق في المعارج في المقام المذكور احتج المتمسك بوجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم الاية وجه الدلالة انه امر بالتبين
عند كونه فاسقا فيجب ان لا يحصل وجوب التبين عند عدمه والا لما كان للتعليق بالشرط مجديا في الفسق فائدة ثم قال
والجواب عن الاية الثانية ان يقول الاستدلال بها مبني على القول بدليل الخطاب وهو باطل ثم قال ان تعليل التبين
بكون المخبر فاسقا يقتضي عدم الحكم عند عدمه لا يجب التبين عند خبر العدل قلنا هذا معارض بان عدم الامان من
اصابة القوم بجهالة التي [illegible] وجوب التبين [illegible] العدل فيجب التبين عملا بالعلة فان قال لو استوى العدل والفاسق
في ذلك لم يكن لذكر الفاسق فائدة قلنا لا نم وما المانع ان يكون الفائدة مع اظهار فسق من نزلت الاية بسببه وهو
الوليد بن عقبة فانه يمكن ان يكون على ظاهر العدالة عندهم فكشف من فسوقه ما [illegible] الفاضل الصالح في شرح الزبدة
دافعا للاحتجاج بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد يرد عليه شيئان احدهما ان هذا ليس بحجة على من انكر حجية مفهوم
الشرط كالمرتضى وثانيهما ان التعليل في الاية ان يعود عليه من مفهوم الشرط وهو قوله ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه
العلة قائمة في خبر العدل وقال امين الاسلام الطبرسي في مجمع البيان بعد الاشارة الى الاية الشريفة وسبب نزولها المعنى
ثم خاطب سبحانه المؤمنين فقال يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ اي بخبر عظيم الشأن والفاسق الخارج من طاعة
الله الى معصيته فتبينوا صدقه من كذبه ولا تبادروا الى العمل بخبره ومن قرا فتثبتوا فمعناه فتوقفوا فيه وتاملوه حتى
يتبين عندكم حقيقته ان تصيبوا قوما بجهالة اي حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه

من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم نادمين من اصابتهم بالخطأ نادمين لا يمكنكم تدارك ذلك وفي هذا دلالة على ان
خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تأمنون ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود
في خبر من يجوز كونه كاذبا وقد استدل بعضهم بالآية على وجوب العمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من حيث ان الله سبحانه اوجب
التوقف في خبر الفاسق فدل على ان خبر العادل لا يجب التوقف فيه وهذا لا يصح لان دليل الخطاب لا يعول عليه عندنا
وعند اكثر المحققين وقال الشيخ البهائي في حاشيته على شرح المعالم بعد الاشارة الى الاحتجاج بحجية خبر الواحد بالآية الشريفة وهذه
الحجة قد اعتمد وانيها على دلالة الايماء على التعليل ووجوب اطراد العلة الشرعية ووجوب دليل عكسها ودليل
الخطاب وكل هذه المقدمات ظنية ضعيفة وقد قال بحجية خبر الواحد من يتحامى اكثرها كيف وتخصيص الورود وتعليله بالفسق
الآية جارية على سبب خاص وهو انه كان قد بعث الوليد بن عقبة لاخذ الصدقات من بني المصطلق فخرجوا للتلقي فخاف منهم
فانصرف راجعا واخبر النبي انهم ارتدوا فهم النبي بغزوهم فانزل الله هذه الآية ثم ان الرجل وان كانت كافية في
الرد فلا يمنع التعرض للفسق للمبالغة في الزجر وقد اورد المحقق على الآية انها مشتركة الدلالة فان علة منع قبول
خبر الفاسق بعينه موجودة في خبر العدل وهو عدم العلم والجهالة كما نبه عليه بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة انتهى ويمكن
المناقشة فيما ذكروه من معارضة مفهوم العلة لمفهوم قوله تعالى ان جاءكم بوجوه منها ما اشار اليه القاضي على
ما حكاه الشيخ البهائي بعدما حكيناه عنه واجاب القاضي عنه بان الجهالة هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي فعله
لا العقلاء بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الجهل المقابل للعلم لما جاز قبول الشهادة
والفتوى لا فرق الفرق ان الفتوى في محل الضرورة لا بمحل وجوب تحصيل شرائط الاجتهاد على كل احد غير متيسر لاستلزامه
لضعف الغير وانسداد الجميع عن عايق معاش الذي به بقاء العالم وتوقف الشهادة على حصول العلم تضييع لحقوق الناس
والمجتهد اذا عدم النص والاجماع ولو منعهما يرجع الى البراءة الاصلية وقد يقال قبول الشهادة الطيبة مخصص من المفهوم
بالاجماع عليه ... وقطع ... واباحة ... يجوز عليه الغلط والسهو لا يناسب ازالة الغرض
بالمفهوم انتهى وفي هذا الوجه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم اه يخبر العدل اخص من مفهوم التعليل
فيقدم فيكون الآية الشريفة دليلا على حجية خبر الواحد وفيه هذا لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم اه مختصا
بخبر العدل وهو ممنوع بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهوم والتعليل من قبيل تعارض العموم
من وجه لا ترجيح ... فيسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم وان عموم التعليل لا يشمل
خبر المشهور ... عن الاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم يشمله فيكون التعارض بينهما من تعارض العموم من وجه
هذه ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه يشعر في الاعم باعتبار
الشك لا غير فانه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير ... لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد

لان الشهادة ... المقصود ... الاجماع الصحيح ... بين هذا البراءة الاصلية صح

هذا اطلاق

هذا اطلاق لفظ العلم على الظن شايعا فاذن التعليل المذكور لا يشمل الخبر العدل المفيد للظن وربما كان في كلام ابن
الشهيد الثاني اشارة الى ما ذكرناه فانه قال بعدما نقلناه ولا يخفى الجواب اذا كانت المسألة عندنا ظنية من حيث ان ما لها الى
العمل ان تقال كيف يسوي بين خبر الفاسق والعدل وما خبر الفاسق الكذب وفي ظاهر خبر العدل الصدق فوجه القاضي الجهالة
على فعل ما لا يجوز فعله لا يدفع السؤال فانه انما ينشأ في الفعل الاعتقاد انتهى فتدبر ومنها ما اشار اليه العلامة في
النهاية فانه قال بعد توجيه الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد بما نقلناه عنه سابقا في بيان ان الامر بالتبيين جاز
ان لا يكون للنهي عن القبول بل لامر الرد قطعا فيكون الخبر العدل مستوجبا جائز من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى وهو
وان بعد ولكنه محتمل ثم قال والاقرب ان مفهوم المخالفة ضعيف وانما الآية تدل على المطلوب من حيث المفهوم لا المنطوق انتهى وورد
من الفاضل الصالح كهذه المناقشة وجملة من مناقشات اخر فانه قال بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالآية الشريفة
على حجية خبر الواحد بنحو ما في النهاية ولا يرد عليه ان الحكم مختص بوليد بن عقبة لانه قد ولاه اخذ بعض الزكاة بعض
العرب فعاد اليه ص وذكر انهم قد ارتدوا عن دينهم وهم بقتلهم فنزلت فيه الآية الكريمة ليعلم انه بهذه الصفة ولان الآية
لا تدل على وجوب التبيين عند خبر كل فاسق لان فاسقا نكرة وقعت في الاثبات فلا يكون عاما ولان الامر بالتبيين جاز
ان لا يكون للنهي عن القبول بل لامر الرد قطعا فيكون خبر العدل مستوجبا جائز من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى ولان
الدليل الموهوم مما في المجهول الحال للعدل لان وجوب التبيين انما هو للفسق المعلوم وهو منتف اما الاول فلان خصوص السبب
لا يخصص عموم اللفظ واما الثاني فلان فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف من ان في تنكير
الفاسق والنبأ شياعا كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبأ واما الثالث فلانه لا يناسب سياق الآية وسببها لدلالتهما على ان النهي
في رد خبر العدل وان فهم ح باعتبار النهي عن خبر الفاسق لكن اعتبار التبيين منه لا ينافيه لان الاعتبار في الادنى لا يوجب
اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس واما الرابع فلان المجهول الحال فاسق ايضا لان المراد اعم من ان يكون فاسقا في نفس الامر
او مطلقا ومجهول الحال فاسق مطلقا اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية كما قيل واما لانه اغلب واكثر
منها فيحصل الظن بكونه فاسقا كما نشاهد من انفسنا اذا دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فانا نظن
ان احد الاشخاص كافر ما لم نعلم بانه مسلم انتهى الخامس ما اشار اليه الشيخ محي الدين فانه قال بعد الاشارة الى توجيه
الاستدلال بالآية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما في النهاية وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت
غير ملزوم لامر الدون هو اما غير وجوب الرد ووجوب القبول لان مع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك يناقض
خبر المجهول فانه غير مقبول عند الكل مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله انتهى ورده بعض الافاضل فقال بعد
نقل ما ذكرناه عنه ولا يخفى انه انما يلزم لو اريد بالفاسق في الآية معلوم الفسق اما بعد ... يراد بالفاسق غير معلوم
العدالة فمقتضى الدليل ح عدم ... قبوله للخبر ولا قبوله فان قيل الآية من قبيل ... المفهوم وهو ضعيف

قلنا الاحتجاج بها مبني على القول بحجية مجملة الظواهر المتمسك بها ان تلك الآية انما تدل على تحقق القبول
لا على وجوبه [illegible] على انه لو لم يقبل المكلف [illegible] والنزاع فيه ثابت لا قائل بالفصل بين تحقق القبول ووجوبه شرعا
فمتى ثبت الاول ثبت الثاني فتدبر انتهى قلت قد صرح بادعاء عدم القول بالفصل بعض المحققين قال سلطان
المحققين في حاشية المعالم قوله فاما ان يجب القبول او لا يخفى ان عدم وجوب التثبت عند مجيء غير الفاسق لا يستلزم
وجوب احد الامرين اي القبول لاحتمال جواز الاستماع واستحبابا او كراهته وتوجيهه ان هذا الاحتمال الاضعف بالاجماع
اي من قال بالجواز المطلق وقال المحقق الفاضل الصالح المازندراني في حاشية المعالم لا يقال انتفاء وجوب التثبت انما
يقتضي جواز القبول لا وجوبه وهو المطلوب فقوله فاما ان يجب القبول وهو اعم من المطلوب لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت
الوجوب لان القول بالجواز دون الوجوب مما لم يقل به احد وقال البهائي [illegible] اقول لا يبعد [illegible] وجوب العمل على
نفي جواز العمل [illegible] مفهوما وقد عرفت انه [illegible] بعدم القول بالفصل وهو [illegible] لان غاية ما يستفاد من المفهوم هو
نفي وجوب التبين عند خبر غير الفاسق وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل لا يجتمع مع عدم جواز العمل به فيكون وجه
الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق كونه صدقا او كذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه ولا يعمل
به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل اسوأ حالا [illegible] هذا [illegible] علو مرتبة العدل ودنو مرتبة الفاسق اذ لمن [illegible]
ومن امر بالتفتيش عن امره [illegible] الشرع عليه [illegible] بامره [illegible] عن ملاحظة [illegible]
وقد اشار الى ما ذكرنا صاحب غاية المبادي فانه قال لا يلزم من عدم الوجوب القبول لوجود واسطة وهو التوقف فيه السابع ما اشار
اليه العلامة [illegible] فانه قال لا يمكن ان يقال المفهوم من الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك اعم من مجيء غير الفاسق وهو العادل او عدم المجيء
من سبيل المفهوم وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين
فيمكن ان يكون [illegible] اذا جاء عادل او لم يجئ احد اصلا كما اذا لم يكن هنا خبر اصلا انتهى وفيه نظر وقد اعترض البهائي
ببطلان هذا الايراد فانه قال [illegible] من قال بالمفهوم انما يقول بحجيته لو لم يكن للتعليق فائدة في الكلام
وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظاهر انتهى وقال المحقق الصالح المازندراني في حاشية المعالم قوله فيجب عند انتفائه
اي فيجب وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق [illegible] مفهوم الشرط [illegible] لم يكن هناك جاء [illegible] وكان [illegible] عادلا فصح
قوله فاذا لم يجب التثبت عند مجيء الفاسق [illegible] واندفع ما اورده بعض الافاضل من ان مفهومه عدم مجيء الفاسق وهو اعم
من مجيء غيره فلا يلزم من سبيل المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز التبين [illegible] وانتفائه عند عدم الخبر على اعتبار
المفهوم لا [illegible] الشرط لغوا [illegible] وعلى هذا الايراد يصير الشرط لغوا انتهى وقال سلطان المحققين في حاشية المعالم قوله
مجيء غير الفاسق [illegible] عدم مجيء الفاسق الذي هو مفهوم الشرط الذي ينتفي وجوب التبين عند جميع افراده [illegible] في نهاية
السقوط لا يخفى ان الامر بالتبين [illegible] مجيء الفاسق [illegible] مفهوم الشرط [illegible] اذا لم يكن فاسقا لان الظاهر [illegible]

هناك القول

هناك القول بالواسطة ضعيف انتهى وقد يقال ان التمسك بمفهوم الشرط في الآية [illegible] على الاستدلال بها كما يظهر
من جماعة من المحققين غير وجيه لان الذي دل عليه المنطوق هو وجوب التبين في خبر الفاسق عند مجيئه لان قوله تعالى فتبينوا
[illegible] فيكون التبين في نفس وجوب التبين في خبر الفاسق فمفهومه عدم وجوب التبين عند عدم مجيئه [illegible] خبر العدل وهو
واضح فان من قال اكرم زيدا ان جاءك كان المفهوم منه انتفاء وجوب اكرامه اذا لم يجئ لا نفي الاكرام مطلقا والآية من هذا
القبيل نعم لو بني الاستدلال بالآية الشريفة على حجية مفهوم الصفة كما يظهر من جماعة [illegible] ولكن التحقيق ان مفهوم
الصفة ليس بحجة فالاستدلال بالآية على حجية خبر العدل ساقط على كلا التقديرين ثم السابع ان مقتضى اطلاق منطوق
الآية وجوب التبين في الخبر العدل الذي كان فاسقا [illegible] المشتق لا يشترط فيه بقاء المبدأ فيكون منطوقها
دليلا على ابطال حجية خبر الواحد [illegible] الاطلاق من كان فاسقا من الاخبار لا مطلقا فينصرف
اليه الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء المبدأ شرطا في صدق المشتق ومع هذا [illegible]
[illegible] من القائلين [illegible] القول بعدم [illegible] صدق المشتق مع [illegible] فلا يرد ذلك نعم [illegible]
مقتضى الاطلاق وجوب تحصيل العلم اذا اخبر الفاسق مطلقا ولو لم يحصل العلم [illegible] الفاسق فيرد ذلك وفيه نظر
الثامن ان المفهوم في الآية الشريفة لو كان معتبرا لدل على حجية خبر العدل مطلقا [illegible] اذا كان دالا على [illegible]
والتالي باطل [illegible] عبارة الشيخ [illegible] الاشارة [illegible] هذا بالدليل [illegible] ولا دليل على خروج [illegible] فيبقى
تحت عموم المفهوم [illegible] هذا الخبر من افراد المفهوم فاذا [illegible] الحكم بعدم اعتباره بالنسبة الى غيره اما
الثاني فلما مر واما الاول فيظهر من ملاحظة سبب نزول الآية الشريفة الذي ذكره جماعة قال العلامة في [illegible]
[illegible] بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما ابصروه قبلوا نحوه
[illegible] فظن انهم [illegible] وارادوا قتله فاجمع النبي على غزوهم وقتالهم وقال الطبرسي في مجمع البيان
قوله ان جاءكم [illegible] نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط بعثه رسول الله في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا
وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله وقال انهم منعوا صدقاتهم
وكان الامر بخلافه فغضب رسول الله وهم ان يغزوهم فنزلت الآية عن ابن عباس ومجاهد وقتادة [illegible] في الكشاف
بعث رسول الله الوليد بن عقبة [illegible] ولاه عثمان الكوفة بعد سعد بن ابي وقاص فصلى بالناس
وهو سكران صلاة الفجر اربعا ثم قال هل ازيدكم فعزله عثمان عنهم [illegible] الى بني المصطلق وكانت بينه وبينهم احنة فلما
سمعوا به ركبوا مستقبلين له فحسبهم مقاتليه فرجع وقال لرسول الله قد ارتدوا ومنعوا الزكاة [illegible] وقالوا
نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله [illegible] وقال [illegible] ولا يبعث [illegible] كيف [illegible]
ذراريكم ثم ضرب بيده على كتف علي [illegible] التاسع ما اشار اليه الآمدي في الاحكام والعضدي في شرح المختصر قال الاول [illegible]

مقام ابطال الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد وهذه الحجة ضعيفة لان الاستدلال بهذه الاية غير خارج
من مفهوم المخالفة وسنبين انه ليس بحجة فان كان لكنه حجة ظنية فلا يصح الاستدلال به في الاصول وقال الثاني في مقام
ذكر حجة القول بحجية خبر الواحد ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ امر بالتبين عند خبر الفاسق فلو كان خبر العادل كذلك لانتفى وهو
انما يصح لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فالاستدلال بظاهر في الاصل فلا يجري انتهى وفيه **العاشر**
انه خطاب وقوله ان جاءكم او مخصوص بالمشافهين على التحقيق ولم يعلم شمولها لحكم المعدومين الجماعة الذين لا يجوز لهم العمل
باخبار الآحاد الشريعة وهم النبي والائمة **الحادي عشر** الاطلاق وقوله ان جاءكم ينصرف الى الشائع وهو النبأ
في غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق يخبر عنه فلا يستوي في الاية الشريفة لا دلالة على حجية خبر الواحد في
كلام الشارع **الثاني عشر** ان الظاهر ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية الشريفة على حجية خبر العدل كما لا يخفى في
تعليق انفاسهم على الخطأ **وسيلة** اذ اختلف الاصحاب في مسئلة فقهية على قولين مثلا ولم يظهر على احدهما دليل
وكان احدهما اشهر بمعنى انه اختاره معظمهم فهل هذه الشهرة تصلح لان تكون حجة على القول المشهور كخبر الواحد او لا
بل يجب التوقف في المسئلة والرجوع الى ما تقتضيه القواعد العقلية بعد سد باب الاحتياط اختلف فيه الاصوليون
من اصحابنا على القولين **الاول** ان الشهرة حجة كخبر الواحد وهو للعلامة في موضع من المختلف والشهيد في الذكرى
والمحقق جمال الدين الخوانساري في حاشية شرح الدروس وحكاه في الذكرى عن بعض ايضا **الثاني** انها ليست بحجة شرعية كالقياس
وهو لابن ادريس والعلامة قال الاول وفي الجملة كلام اصحابنا لا يعدل عن هذه الادلة القاطعة الا بدليل مثلها
ترجيح العلم ولا يلتفت الى اخبار الآحاد في هذا الباب وكتب القائلين ولا المودعة بكتبهم وتصانيفهم الا لكل دليل
معها وقال الثاني في المنتهى وعمل الاكثر ليس بحجة وايضا هذا القول المعتمد لا دليل السلف والاحتياط وهو ظاهر الشهيد
الثاني ووالده والشيخ البهائي وللاولين وجوه **الاول** ما ذكره بعض الفضلاء عن العلامة الحلي في [illegible] عن زرارة قال سألت ابا جعفر
عليه السلام فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار
رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال فقلت انهما عدلان مرضيان
عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه

قال في الوسائل

قال في الوسائل ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى نحوه وقال ايضا ورواه الصدوق باسناده
عن داود بن الحصين وقال ايضا ورواه الطبرسي في الاحتجاج عن عمر بن حنظلة نحوه وقد استدل بالخبر الاول على هذا
القول بعض علمائنا والسيد الاستاد قدس سره الا انه علق بعض المتاخرين في حجية الشهرة بمثل قول الصادق ع
لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر **الثاني** ان حجية العمل بظواهر الكتاب في جملة من اخبار الآحاد كالصحيح
والحسن والموثق ورسالة الرجل يستلزم العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى **الثالث** ما ذكره الشهيد
في كتابه قال اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين الحجة بعد دخول
الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا
يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة
الفرق المنافية وعدم تطرق الباحثين الى دولهم مع اللطف وقوله عليه السلام لا تقربن مما يعلمون خلافه فان تلك
لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الحكم من الجانبين تلك فيبقى قول الموافق سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة العامل
بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندوره وهذا الفرض [illegible] لا دليل الا
على ذلك القول عند التامل ثم قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لمثل
ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان الاشتهار في الرواية بان يكثر تدوينها او روايتها بلفظ واحد او
الفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لاعراضهم عنها اقوى الوجوه
ولو تعارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف وحديث قوي فالظاهر ترجيح الشهرة لان نسبة القول الى الامام قد يعلم
وان ضعف طريقه كما يعلم مذهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر وحسن تبيل الشيخ ابو جعفر في اثر الموثقين
مع فساد مذهبهم انتهى كلامه وقد استقر السيد الاستاد من كلامه وجهين لاثبات حجية الشهرة احدهما انها مفيدة
للعلم باعتبار ان عدالتهم تمنع من الفتوى بغير دليل وثانيهما انها مفيدة للظن فيجب العمل والقول بالحجية وقد [illegible]
في الجميع اما في الاول فمن وجوه **الاول** ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات هذا الاصل الكلي
لا يقال هذه الرواية وان ضعف سندها الا انها موثقة بالرواية الاخيرة وهي معتبرة السند لانا نمنع من اعتبار سند
هذه الرواية لاشتمالها على عمر بن حنظلة ولم يوثقه مشاهير علماء الرجال كالنجاشي والشيخ والعلامة نعم الشهيد الثاني وثقه
فانه قال عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب فيه بجرح ولا تعديل لكني حققت توثيقه من محل اخر وان قد اهملوه
لكن في الاعتماد على هذا التوثيق اشكال لانه لو صح [illegible] حنظلة [illegible] هل الرواية المذكورة معتبرة

تلقوها بالقبول ولهذا اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة الا انه مع ذلك لم يبلغ حد الاجماع وبلوغه حد الشهرة لا ينفع في هذا المقام كما لا يخفى **الثاني** ما اشار اليه بقوله ثانيا انه قال بعد الاشارة الى استدلال بعض المتأخرين بالخبر المزبور على حجية الشهرة وهو ضعيف فان المراد بالشهرة هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الآخر والمعنى ان الحديثين المتعارضين ما اشتهر بين اصحابك الحديث المشهور بينهم لا يدفع ما ذكر من تخصيص العموم بالمورد بل قد يستدل به والفرق بينهما ظاهر لان الاول انما يدل على جواز الاكتفاء بالشهرة فلا يجب بل ما كان كرا لا يتنجس بالملاقاة فان العموم ما كان من الماء لا يتنجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مخصص بغيرها واما قوله في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على حجية الشهرة لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب في كونه حجة مطلقا ولو حمل الاجماع على الشهرة بقرينة السياق فلا يفيد الا حجية الشهرة في الحديث المشهور دون الشهرة في الفتوى **الثالث** الموصوف انه لا يكون الشهرة ما يكون من جهة عدم الفتوى والخبر الا ان يدعى الخبر توجب الاضمار لان الشهرة لا تنفك الا عن الخبر على الصفة حيث لا يصح ان يقال الشهرة الخبر لا يعود كون المقرر اشتهر نقله ونحوه او اراده بحكم الفتوى لا لوجه المعتد في الاضمار فان الشهرة بمعناها الاعم غير حاجة الى الاضمار فيتعين الفتوى اشتهر او حكم الشهرة لا يجوز اعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر عدم اعتباره بالنسبة الى الفتوى فيتعين ان يكون المراد لفظا من يمكن ان يكون المراد الفتوى قطعا العدم ارتباطه بمورد الرواية وعدم مطابقة الجواب للسؤال فيكون المراد الرواية فان قلت على تقدير حمل الموصول على الخبر يصح الاستدلال بالرواية المزبورة على حجية الشهرة في الفتوى ايضا وذلك لان الاشتهار الخبر كما يكون باعتبار اشتهار نقله كذا يكون باعتبار اشتهار الفتوى به والعمل بمضمونه والاطلاق قوله خذ بما اشتهر يقتضي كما هو مقتضى اطلاق الرواية وجوب الاخذ بالشهرة الحاصلة عن الخبر لعدم الفصل بالفصل بين الصورتين بل المتأخرين في الحقيقة في الصورة الاولى نفس الشهرة ولما كان الخبر تابعا في الحجية وهو حاصل في الصورة الثانية فيجب الاخذ بها اولا ثم ذلك سبيل المتبادر من شهرة الخبر باشتهار نقله لا غير فاطلاق الرواية لا يشمل الصورتين سلمنا لكن نمنع من عدم القول بالفصل المشار اليه لا ان قرينة موجودة كما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله **الرابع** ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا لزم اخراج اكثر لان اكثر ما اشتهر بين الاصحاب لا يجب الاخذ به وهو لا يصح التخصيص لكونه اكثر افراد العام فلا يكون التحقيق فاذا لم يصح حمله على العموم وجب حمله على العهد ولا شك ان المعهود هو الخبر المشار اليه في قوله **الخامس** ان عموم الرواية على تقدير تسليمه معارض بعموم ما دل على منع العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والتعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه وذلك لان الرواية من حيث اختصاصها بالشهرة خاصة ومن حيث شمولها الشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاجماع والمفيدة للظن عامة وما دل على منع العمل بالظن من حيث اختصاصه بالظن خاص ومن حيث شموله الظن الحاصل من غير الشهرة والحاصل من غيرها كالحاصل من القياس عام فيمكن تخصيص كل من العامين بعموم الآخر وحيث لا مرجح يجب التوقف ومعه يسقط

[margin note] [illegible] الاحتمال الآخر [illegible] الفتوى [illegible]

الاستدلال لان الترجيح مع عموم ما دل على منع العمل بالظن لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل وكونه رد الاعلى وعموم العامين ولا كذلك ما دل على حجية الشهرة فانه ليس بقطعي ولا موافق للاصل ولا كثير العدد ولا دال على الحرمة بل على الوجوب وقد يجاب عنه بعض بان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة فتم وبالجملة الاعتماد على الرواية المزبورة في محل البحث غاية من الاشكال دام ظله قال احتج **الاول** ان التمسك بالفحوى المشار اليها انما يتجه لو كان المناط في الحجية ظواهر الكتاب والاخبار الآحاد المزبورة افادتها الظن وهو ممنوع لجواز ان يكون السبب التعبد بالعمل بها والاستحقاق دون غيرها لان الظاهر من القائلين بحجية ما ذكر ان المناط هو ذلك لا غير بل لو ادعى العلم بان من قال بحجيته قال بان المناط هو ذلك لا غير بل لو ادعى العلم بان كل من قال بحجيته قال بان المناط ذلك لا شك **الثاني** انه لا يفهم من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد حجية ظن الشهرة اصلا ولا حجية ظن غيرها ولو فرض ان هذا لم سلمنا ولكن هذا انما يتم لو كان حجية القياس بالطريق الاولى وبطلانه لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو حجة بعض بل ما على تقرير عدم اشتراط كفاية كونه قياسا جليا كما هو حجة آخر فلا **الثالث** ان الفحوى المشار اليها معارضة بعموم ما دل على منع العمل بالظن وقرينة الفحوى بالنسبة الى عموم مخصص **الرابع** ان الفحوى المشار اليها معارضة بفحوى ما دل على منع العمل بالقياس لانه قد يفيد الظن الاقوى من ظن الشهرة ولا دليل على الترجيح فيجب التوقف على انه قد يدعى ان الترجيح مع الاخيرة لوجهين **الاول** شهرة القول بعدم حجية الشهرة **الثاني** ان حرمة العمل بالقياس قطعي بل صار من ضروريات المذهب دون وجوب العمل بخبر الواحد فانه ليس بقطعي وفي كلا الوجهين نظر لا يمكن دعوى الترجيح ومعه يجب الحكم بالتخيير لا التوقف لان احد الدليلين دال على وجوب العمل والآخر على حرمته والحكم هنا التخيير لما تقدم ومعه يصح العمل بظن الشهرة وهو المطلوب على انا نمنع من تحقق فرد للقياس يكون الظن الحاصل منه اقوى من ظن الشهرة او مساويا له بل ظن الشهرة اقوى مطلقا وح فيصح فحوى ما دل على حجية خبر الواحد سليمة عن المعارض ثم **الخامس** ان الفحوى المشار اليه لا ينهض لاثبات حجية جميع اقسام الشهرة وح كان الظن المستفاد منها اضعف من الظن المستفاد من ظواهر الكتاب والاخبار المتقدم اليها الاشارة فالدليل اخص من المدعى فلا يثبت به وفيه انه لم يتحقق شهرة يكون ظنها اضعف من ظن ما ذكر فيتعين ذلك عند بعض ظهور الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الشهرة في الحجية فتم واما الوجه الاول فقد استفيد من كلام الشهيد فيما المنع من كون الشهرة مفيدة للعلم بالحكم الواقعي ولم عثرنا على الشهرة ولم يتحقق لنا العلم بالحكم نعم لا ننكر ان يبلغ الشهرة الى حد يحصل معه العلم لكن لا يفيد اصلا كاملا الشهرة على التفسير المشار اليه بحسب الاصطلاح وقد اشار الى بعض ما ذكرنا صاحب المعالم فقال بل لا اشارة الى قول الشهيد ان عدالتهم تمنع اه وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن الاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون انتهى لا يقال الخبر المراد انها تفيد

العلم بنفس الحكم الواقعي بل بدليل لا يعول العمل الا عليه كخبر معتبر او اجماع منقول او ظاهر كتاب او ظاهر سنة او نحو ذلك وهذا
مما لا ينبغي انكاره بحسب العادة لانا نعول هذا مع وضوح العدالة لا يفيد هذا والآحاد بالنسبة الى محل الفهم اذ كان كل
جماعة من العدول كانوا يتفقون على الباطل سهوا ولكن نطالب بدليل حجية الدليل المعلوم اجمالا لا تفصيلا ثم واما في الوجه
الثاني الذي استفيد من كلام الشهيد فالمنع من كونها مفيدة للظن بالحكم وبدليل معتبر كما ذكره الشهيد الثاني
في كتاب شرح الدراية في علم الحديث فقال واما الخبر الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند خبر الفاسق
الموجب لرده واجازه آخرون وهم جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة رواية بان يكثر تدوينها
وروايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة متقاربة المعنى او فتوى بمضمونها في كتب الفقه لقوة الظن بصدق
الراوي في جانب الشهرة وان ضعف الطريق فان الطريق الضعيف قد يثبت به الخبر مع اشتهار مضمونه كما يعلم من مذهب
الفرق الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد باخبار اهلها مع الحكم بضعفها عندنا وان لم يبلغ حد
التواتر وبهذا اعتذر الشيخ للعمل بخبر الضعيف في هذه حيث عمل بالموثق انتهى بطريق الاولى وفيه نظر ووجه على
وجه الاجمال انا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها موثرة في جبر الخبر الضعيف فان هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة
قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما نقله
جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يرويه ورد ما يرده وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين
قليلا جدا كما لا يخفى على من اطلع على حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما
عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا الا من شذ منهم ولم يكن
فيهم من يسبر الاحاديث وينقب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء
المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون الخبر الضعيف لامر ما راوه في ذلك لعل الله تعالى يعذرهم فيه فحسبوا
العمل به مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة للضعف ولو تأمل المنصف وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله الى الشيخ ومثل
هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين فتوى المخالفين فيما اعتمدوا عليه فانهم كانوا منتشرين
في اقطار الارض من اول زمانهم ولم يزل الحال يزداد وممن اطلع على اصل هذه القاعدة التي بينتها وتحققتها من غير تقليد الشيخ
الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب البهجة لثمرة المهجة اخبرني
جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن ان
فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى وقد كشف لك بذلك الحال وبقي
الباقي في الخيال وانما نبهت هذا المقام من عرف الرجال بالحق ولم يكن ممن عرف الحق بالرجال انتهى كلامه وقال ابنه في المعالم
بعد ذكر … يرد على الشهيد … حصول الظن بالشهرة ان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده

وذكر

واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي رحمه الله في كتاب الرعاية التي الفها في دراية الحديث
مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه
وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة حصلت بمتابعته انتهى ثم لو سلمنا انهم اعتمدوا فيما افتوا به على الدليل
لكن لا نسلم ان كل ما يعتمدونه دليل او دليل في الواقع واختلافهم في الادلة الشرعية غير مخفي فان منهم من يجوز
العمل بالقياس مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يجعل حصول الاجماع في زمن الغيبة ومنهم من يمنعه ومنهم من
يمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنهم من يجوزه ومنهم من يمنع حجية الاستصحاب ومنهم من يجعله حجة ومنهم من يجعل الشهرة حجة
ومنهم من يمنعها ولا يكاد يوجد اتفاق الجماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية فلا يبقى بعد اتفاق الاكثر
على دليل الا يكون حجة مع ما علم من طريقتهم من الاختلاف في الادلة الشرعية لانا نقول هذا صحيح لو علم ان دليلهم في المسألة
متحد وليس كل واحد دليلا مباينا للدليل الآخر واما اذا علم تعدد دليلهم او احتمل فلا اذ يمكن في المسائل التي اتفق
بها ان يستند العامل بالقياس فيها الى القياس والعامل بالاستصحاب اليه والعامل بالشهرة اليها والعامل بالخبر الضعيف اليه ولا
تحقق موافقة هذه الجماعة في الادلة لو وقع في المسائل التي يكون حكمهم بها ناشيا عن ادلة غير معتبرة واذا كان مجرد تجويز استنادهم
الى الادلة الغير المعتبرة قادحا في دلالة الشهرة على تحقق دليل معتبر في المسألة فلئن يكون استنادهم الى ادلة غير معتبرة
مرجحا قادحا بطريق اولى وبالجملة ان الشهرة انما تفيد الظن بتحقق دليل معتبر على ما افتوا به اذا علم منهم انهم لا يعتمدون الا على
الادلة المعتبرة واما مع عدم دليل على ذلك فلا يحصل منها الظن سلمنا ان الشهرة تفيد الظن لكن ذلك لا يكفي لتحصيل
الظن بذلك كما يحصل من عدم الاطلاع على الدليل بعد الفحص التام الظن بعدمه ولا يجوز الحكم بما لا دليل عليه فقال
انه لا يمكن تحصيل الظن بالعدم لان مدارك الاحكام الشرعية غالبا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فاذا لم يجد
المجتهد منها شيئا يقتضي ما ذكره … على عدمه لكن نقول ان الدليل … اصل البراءة والاستصحاب
الذي لا يحصل منهما الظن بالواقع فلا يمكن جعل الشهرة دليلا على الحكم الواقعي كخبر الواحد حصوصا اذا كان مقرونا بالامارات
والقرائن … والانضمام مع حصول الظن القوي من الشهرة غالبا … نعم قد يتفق عدم حصول الظن
منها باعتبار معارضة امر خارجي لكن ليس الكلام فيه بل فيما يفيد الظن ولا ينبغي انكاره ولا يبعد دعوى الحاق ما لا يفيد
باعتبار عدم القول بالفصل هذا وقد صرح جماعة بان الشهرة تفيد الظن قال المحقق الخونساري في المشارق شرح
لا شك ان كثيرا من الاحكام اذا لم يظهر بين اصحابنا الامامية وكان متواترا واتفق الجمهور على خلافه يحصل
الظن القوي بانه لم يأخذ خلافه من الامام بعنوان … ولا خلاف اذ العادة لم تجر بان لا يكون كان
لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم وتشتتهم … ادراك الامور واستنباط الفروع … المباني

الا لاسيما اذا وجدت الروايات المتعارضة عن الائمة عليهم السلام في طريق المسألة كذا على هذا بعض الظن الاقوى الحاصل من عادتهم
وتسامحهم من دينهم انه قل ما يكون رواية في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا ولا سيما اذا كان كلهم ادلة الاعاظم
عليه فيفيد شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق اولى واحقها الا ان يكون مخالف من الاصحاب المتقدمين ولم
يصل الا انه المسمى الاجماع ضعيف بعيد انه من المتأخرين من جهة اجتهادهم في تتبع الاقاويل وتحصيل المذاهب حتى
انا نرى في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب الا كان بل بعضهم قد اجتهد في تتبع
اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منه شيء الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة وبالمسائل المتعارفة
التي يعم بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام انه لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول
الظن القوي وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا ينقص عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع
اقوى منه ولا سيما ان لم يكن على خلاف ما ادعي من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فان نقل
من جملة الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذ ادلة حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تمامها ليست بحيث يوجب العمل به
مع معارضة هذا الظن القوي له لا سيما مع تأيده بما ورد في الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ
النادر لشموله الماضي فيبقى ظاهر فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل آخر ولا يخفى انه حينئذ
ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتأخرين او جمع منهم ايضا فالظاهر انه لا اعتداد به ووجهه يعلم مما ذكرنا الظاهر الصلاح
في البناء واما اذا لم يكن بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه من المتقدمين او نقل من
الاجماع نفسه خلاف منهم او لم يدع احد خلافا فالكتاب ابيان كلام القدماء او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فلا سبيل
الى الحجية لا وجه للتعويل عليه اذ ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب حيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد
جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التي نقلناها وباعتبار ان الظن يذهب الى انه في مثل
هذه المواضع وقوع الخطأ من القليل اكثر من الكثير واما جعله حجة برأسها وأخذه دليلا برأسه فلا وقال
الصالح الورع المازندراني في حاشيته على المعالم في قوله ولعل الخطأ ما اشتمل على الظنون هذا حق ولكن الظاهر ان اتفاق جمع من
العلماء العظام على الخطأ بعيد فيحصل الظن بان مستندهم الحق الا ان يقال لا دليل لنا على ان مثل هذا الظن معتبر
في الاحكام ثم اعلم ان الشهرة هي الحاصلة قبل زمان الشيخ فرعون بان الشيخ في بعض فتاواه وهو مما وقع قبل زمان
الشيخ لم كانوا يجتهدون في الفتوى تقليدا له فنسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك بعيد
جدا الا ان يقال بسبب الاشتهار عنهم وهو غريب ما قاله الشهيد في بعض فوائده واما الشهرة بين الاصحاب فاختلف
في حجيتها والمشهور عدم الحجية وان كانت مرجحة للحجة وقال بعض الفقهاء مثل الشهيد وغيره بحجيتها احتجاجا بان عدالتهم تمنع
الاقدام من غير دليل واجيب بان الخطأ جائز عليهم وفيه ان هذا مانع عن القطع واما الظن فالظاهر انه ما مانع عنه الا

ذيق

ان نقول بعدم حجية مثل هذا الظن فنرد دعاويهم عدم حصول الظن من الشهرة بين المتأخرين عن الشيخ بل بين الفقهاء
بعد كلامه متعلق له وهذا الدعوى في غاية الغرابة لان مخالفة المتأخرين لرأي الشيخ اكثر من مخالفة القدماء لبعضهم مع
بعض بل يتبع في الوجدان يشهد انهم في كل مسألة مسألة يتأملون ويجتهدون في كثرة الملاحظة وتجديد النظر وقع
منهم اختلاف كثير في فتاويهم بل في كتاب واحد ربما يفتي بفتاوى مختلفة نعم الشهرة بين القدماء اقوى من حيث ان العهد
قريب والمتأخرون ادق نظرا واشد تأملا واجد ملاحظة ومن هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن هنا الحقيقة
يكون ارجح من شهرة القدماء وقال الوالد في رسالته التي عملها في الشهرة في مقام رد ما ذكره صاحب المعالم
في قوله ولعل الخطأ ما اشتمل على الظنون اما احتمال الخطأ في دليلهم اما بيانا في قطعية حجية الظنية وفي الخطأ فيه وجه ذلك
ذلك فان الجميع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلاف افهامهم وانهم عدم موافقة بعضهم مع بعض في كثير من الادلة
الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه في مواضع عديدة واقواله مختلفة متضادة حتى بلغت الى
ان عداد رأيهم متوافقون في مسألة واتفقوا على الحكم بها من دون تزلزل ولا شبهة يستبعد غاية توقع الخلل والخطاء
في دليلهم وحصول الظن القوي غاية القوة بحجيته لكن لا يخفى عليك ان هذا الدليل على هذا التقرير مرجع الى الدليل الثاني
الا ان اصل الدليل على التقرير المسطور كما مر ربما لا يندفع عنه الاعتراض المتقدم كما لا يخفى وبما نبه عليه المحقق طاهر
لكونه ما منع متابعة الفقهاء المتأخرين عن الشيخ له في الفتوى الى ان لم يجدوا بالوجه فلا يمكن الا كثيرا ولكونها على
بالدليل الا بالتقليد فان عدالتهم تمنع من ذلك مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد للاول من حصول ظنهم به فان اراد بقوله
تقليد التقليد بهذا المعنى فمنعنا الاستلزام تفسيق مجتهدي المتأخرين عن الشيخ بتقليدهم له من غير دليل وظهور بناده
كان في بيان فساده وان اراد به المطابقة في القول بالدليل فمثله جار في مجتهدي القدماء ايضا مع انه يقول بقوة الظن
المستفاد من الشهرة بينهم هذا مع ان الجواب يعلم بعد تسليم حجية اجماع منع حصول قوة الظن من الشهرة المتأخرة الا مطلق الشهرة
ولا اجيب وجها لا يقال انها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لما ذكره المستدل لا انه قال الشهرة مؤيدة ولا يجب على
المشهور سلوكه في القطع لان الاجماع عدم حجية الظن ولا انها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية
الشهرة ولحصر عملها في الحال الاعتبار بنفسها واعتبارها اسم ما اتفق في البعض مرجح غير صحيح فوجب سقوط اعتبارها
ولا اعلم من حيث سقط الرواية لا اشتهار الصحة وفتوى مع ترقيع الحكم عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل
ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب واستبع التوقف فانه لا بد من الدليل او الملازم حال الفقهاء والاصحاب جميع
لا اعطاء خلاف ذلك وربما يفرق بعضهم الاستدلال بالشهرة او الاشهر مع وجود الحجة من غيرهما كما اتفق للعلامة في مسئلة تحديد
الرضاع بالعدد مع النص الصريح علاوة ثم منع الشهرة وهو مبني على الاجماع بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله
احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يصلح كل منها للحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع القطع اذا كان في البعض

انعكاس حجية الفقهاء بنا على حجية الاستصحاب اذ المتعين بعض ولم يبلغ حد القطع انتهى وقد اشار والدي دام ظله الى
الشهرة الاتي وقد بنيا قبض منه المنع حصر الاشهر والاكثر الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية اذ لا دليل على الدليل الدال
عليها من وجوه **الاول** انه لو كانت الشهرة عندهم حجة لما اعتمدوا عليها في المسائل الشرعية ولذكروها في جملة الادلة التي تمسك
بها على حكم والتالي باطل فانا لم نجدهم ذلك **الثاني** انها لو كانت حجة لتصدى الاثبات حجيتها او عقدوا لها بابا كما في اثبات
غيرها من المسائل الاصولية وذلك لكثرة تحققها وشدة الحاجة اليها والتالي باطل جدا **الثالث** ان اكثر المتقدمين كالسيد المرتضى
وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم حجية الظن في المسائل الشرعية ومن المعلوم ان هذا يستلزم عدم حجية الشهرة لانها
لا تفيد الا الظن فيصح الحاق الا ان اكثر المتقدمين على عدم حجية الشهرة واما المتاخرون فاكثرهم كالشهيد الثاني وابنه صاحب
المعالم والمقدس الاردبيلي والفاضل الخراساني صاحب الذخيرة والمحدث الكاشاني والشيخ البهائي على عدم حجية الشهرة كما
يظهر من التتبع لكلماتهم فاذا انضم هؤلاء الى الاولين صح ان يقال المشهور عدم حجية الشهرة **الرابع** انهم ابطلوا التمسك بالشهرة
ولو كانت الشهرة حجة عندهم لما صح **الخامس** انهم منعوا من كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة **السادس**
ان جماعة من المحققين اعتبروا ابان النص على عدم حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن تثبت وتحقيق لا نا نقول
لا نسلم ذلك الا ان المنع من الملازمة [illegible] على الاتفاق للعلم بالاتفاق اليها عند
ذكر الادلة المسئلة [illegible] ان مصنفيه الجميع الا اقوال
اربابها والاشارة اليها هو [illegible] الغاية القصوى والمرتبة العليا ولو جعلوا هذا [illegible] على ان الشهرة عندهم
حجة لم ينكر ومما يؤيد هذا امور **الاول** عدم اعتراضهم على المخالفة للشهرة اذا لم يظهر لها مخالف او ظهر وكان نادرا
في الغالب مع وجود الخبر المعتبر الدال على خلافها **الثاني** اعتناء الشهيد بما حكى عنه من جمع الذين يدعون الاجماع في
المسائل الشرعية بان المراد من الاجماع الشهرة او عدم ظهور الخلاف اذ من الظاهر ان اولئك انما يدعون الاجماع في مقام
الاستدلال به **الثالث** انه لو كان المشهور عدم حجية الشهرة لما خفي على الشهيد الذي تتبع كلام المتقدمين والمتاخرين
ومعرفة مذاهبهم لا ينكر ولو كان عالما بذلك لنبه عليه **الرابع** استدلال العلامة والمحقق الثاني فالاول في
مقام ذكر الادلة على ترجيح القول بان الرضاع يحصل بالعشر **الخامس** [illegible] الاكثر الاحتجاج عليه [illegible] المعاصرين
لامتناع العمل بالمرجوح [illegible] الكفاية [illegible] وبالجملة [illegible] الا ان الترجيح [illegible] على الاحتياط
وتمسك الاكثر [illegible] مقام ترجيح قول لانه قول الاكثر [illegible] مسئلة [illegible] وهو ابن [illegible]
المصير [illegible] مقام اثبات حكم [illegible] جامع المقاصد [illegible] مسئلة جواز القراءة بغير [illegible] الواجب في
الصلاة ونقل الاحتجاج عن سعد بن عبد الله [illegible] عدم جوازه مع القدرة [illegible] كيفية العبادة متعلقا
من الشرع كالعبادة ولم يعهد مثل ذلك [illegible] اذا كان الدعاء المتفق [illegible] الاصحاب انه لا يعلم

فان المنع مستند الى كون ما انفرد من المصير الى الشهرة وجعلها الاصل لانه كلام بها على انه من باب التأسيس خلاف الاصل
وبانها الاثبات كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من الملازمة اذ لم يوجد دليل على التزامهم بالتعرض لجميع ما هو حجة
لان نص عليهم ولا من التزم ومع هذا فانا نرى انهم لم يتعرضوا لكثير من الامور المعتبرة المحتاج اليها واما الثالث
فللمنع من ان اكثر المتقدمين ينفون حجية الشهرة ودعواهم ان الظن ليس بحجة انما هي على الظن في الظن الذي
لم يثبت حجيته من الشرع لا مطلقا ولعل الشهرة عندهم مما قام الدليل الشرعي على اعتبارها كظن الكتاب وعدم ظهوره لنا لا
يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم نجد في كلامهم ما يقتضي التصريح بنفي حجيته بالخصوص ولا الطعن على القائل بها وربما
كان هذا ادل على قولهم بحجيتها لحاجة الكون عدم التصريح بذلك لعل وجود القائل بحجيتها في زمانهم مستبعد وكذا نمنع
من [illegible] المتاخرين في ذلك ومصيرا لانك الى المحقق الى مقتضى الشهرة ومع هذا نعدم اجترائهم على مخالفة الشهرة العظيمة
ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب مشكل بل لعل ان الشهرة عندهم مما يقتضي شانها ويكشف اليها ان رسالتنا
المصير [illegible] الذين اشير اليهم من المتقدمين والمتاخرين الى عدم حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقتضي صحة دعوى ان
الاكثر الامامية على عدم حجية الشهرة لانهم [illegible] الا ما نسب الى سائر الامامية [illegible] فان قلت كيف يمكن
دعوى الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد مصير اولئك الى القول اذا لم يظهر مخالفة جمع نحوهم لهم ولم يكن هذه المسئلة تلك
الدعوى مع عدم مخالفة جمع نحوهم لهم قلت نحن لا ندعي الشهرة في المسئلة الفقهية بمجرد ذلك بل بذلك مع ضم [illegible]
ان ذلك ظهور موافقة الباقين الذين لم نطلع على كتبهم وفتاويهم لهم باعتبار عدم نقلهم مخالفة الباقين اذ عادتهم
تقتضي انه لو كان الباقون مخالفين لهم لنبهوا عليه ومن الظاهر ان هذه القرينة هنا غير متحققة لعدم [illegible] الادلة
المتعلقة [illegible] الكثير [illegible] المسئلة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف لو كان ثم واما الرابع فللمنع من المطالبة عند علمائهم
تحقق الشهرة وعلمنا بها يستلزم علمهم بها لنا اكثر [illegible] فيما لم يمكن التمسك فيه بالشهرة لوجود الاقوى
ومنها [illegible] الشهرة حجة لا يجعلها دليلا قطعيا فيصح وجود معارض اقوى منها ومع هذا فندعي ان جميعهم او اكثرهم
ابطلوا التمسك بادلة [illegible] المشهور [illegible] لا من اشكال واما الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون المشهور حجية الشهرة فان
ذلك مستبعد في الغاية وقد عرفت بطلان تلك الوجوه ومع هذا فقد ابطل الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال
عظيم ثم لو سلم مصير المشهور الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية فنقول ذلك لا يقدح في حجية مطلق الشهرة لما [illegible]
اليه بعض فضلاء العصر فقال [illegible] كلام ثم [illegible] المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم
للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في
مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق
ان المسئلة الاصولية [illegible] دليلا قطعيا يمكن القدح فيه وهو عدم الائتمان على الخطأ في الظن وهو [illegible] على

[illegible] الشهرة [illegible] الخاصة [illegible] لان الظاهر [illegible] التنصيص

حجية الشهرة وهو بناء على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل والعلة المنصوصة وغيرهما انا يحصل من
الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل به مطلقا انتهى فمنع المنافي للشهرة
لا يفيد الا الظن والاصل فيه عدم الحجية وفيه نظر لان الحق ان الاصل في الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها
اذا اختلف المجتهدون في الفضل والعلم وكان احدهم افضل واعلم من غيره فهل يجب على المقلد والمستفتي ان يتبع الافضل
والاعلم ويقلده ولا يجوز له تقليد غيره او لا بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره اختلف الاصوليون فيه على قولين
وجوب تقليد الاعلم وهو للمحقق في المعارج والعلامة في الارشاد ونهاية الاصول وتهذيبه والسيد عميد الدين في شرحه وفي
والشهيد في الذكرى وجامع المقاصد والمحقق الثاني في الجعفرية والمحقق الشيخ حسن في المعالم والمحقق البهائي
في الزبدة وجدي الصالح المازندراني في حاشية المعالم وحكاه في النهاية عن جماعة من الاصوليين والفقهاء واحمد بن حنبل
وابن سريج والقفال وقال في ذلك وهو الاشهر بين اصحابنا وقال في التهذيب الحق عندنا ذلك وقال في المعالم هو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم   عدم وجوب ذلك بل التخيير بين تقليد الاعلم وغيره وهو للحاجبي وغيره وحكاه في النهاية عن
القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء للاولين وجوه   انه اذا قلد الاعلم برئت ذمته يقينا ولا كذلك اذا قلد
غيره اذ لا دليل على كون تقليده مبرئا للذمة ومن القواعد المقررة انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال بالتكليف
الثابت فتعين انه لا يحصل الا بتقليد الاعلم دون غيره فيجب   الثاني ما تمسك به العلامة في النهاية بقوله ومنها قول المجتهد
خرج منها قول الاعلم ولا دليل على خروج غيره فيبقى تحت ما قضيتها   ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن
الحاصل من قول غيره فيجب العمل به اما المقدمة الاولى فلان زيادة العلم اشد ابعد من الخطاء وقد صرح بهذا كثير من المحققين
قال العلامة في النهاية واذا اختلف المجتهدون وجب على المستفتي الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع لان ذلك طريق الى
قوة ظنه فيجري مجرى ظن المجتهد وقال في مقام آخر منه اذا استويا وتفاضلا في العلم فالحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لقوة ثقته
وعدالته وهذا يقوى في الصلوة ولان ظن اصابة المحق اقوى فيتعين العمل بقوله وقيل يتخير بينهما وليس بمعتمد وقال
في ... ولا يجوز العامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف وقال السيد عميد الدين في المنية
ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل
الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويظهر ظن خطائه فلا يجوز تقليده وقال في مقام آخر منه وان
اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى القوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد
عند تعارض الامارات وقال الشهيد في الذكرى ان تعدد المفتي وجب اتباع اعلم الاورع وقال المقداد في شرح مجمع الفائدة
ولانسلم انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجة حصل الظن بقول الاعلم اكثر وقال الفاضل الهندي في الكشف لانه
ابعد من الخطاء وقال سبط الشهيد في حاشية المعالم وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين تقليده وهو

وذلك

قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم واحتجوا عليه بان الثقة بقول الاعلم اقرب واكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير
هنا والمنع من الاعتماد على ما عليه الاصحاب وقال جدي الصالح الفاضل في شرح الزبدة وتقليد الافضل متعين لان الظن بقوله
اقوى واتباع اقوى الظنين واجب عقلا واما المقدمة الثانية فلما اشار اليه جدي المشار اليه ويمكن المناقشة
في كلتا المقدمتين اما في المقدمة الاولى فبالمنع منها كما اشار اليه ذلك فقال الاشهر بين الاصحاب المنع من تقليد المفضول
لان ظن الاعلم اقوى فيجب تقليده الفضل واتباع الاقوى اولى لان اقوال المفتي بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما يجب العمل
بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الاعلم اقوى فان مدارك الظن لا تنضبط خصوصا في
المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على الظن الفاضل في كثير من المسائل الاجتهادية ولا فرق بين ادلة
ادلة المسئول لان المستدل يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال انتهى وفيه نظر لو فرض حصول
الظن الاقوى من قول المفضول وان كان ممكنا حصوله بالنسبة الى المتجزي ومن يشبهه من المحصلين الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد
الا انه في غاية الندرة والنادر كالمعدوم ومبنى الشرع على الغالب سلمنا عدم ندرته لكن نقول انه اذا ثبت فيما اذا كان
الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى وجب تقليده ثبت في غير هذه الصورة ايضا اذ لا قائل بالفصل لا يقال يمكن معارضة
هذا بمثله بان يقال اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول المفضول اقوى وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة
اذ لا قائل بالفصل لانا نقول هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع على عدم تعين تقليد المفضول مطلقا لما سمعته كما هو الظاهر
كما لا يخفى سلمنا ولكن نقول حيث حصل التعارض وجب الرجوع الى الترجيح ومعلوم انه مع ما دل على وجوب العمل بقول الاعلم
واما في المقدمة الثانية فبانها انما تتم لو كان المناط في التقليد حصول الظن لا التعبد المحض بناء على تقرير ثبوت كون التقليد
من باب التعبد وان الشارع اوجب العمل بفتوى المجتهد وجعله سببا شرعيا له كما اوجب العمل بالاسباب الشرعية الا مناطا بالظن
فلا كما لا يخفى والظاهر ان امر التقليد مبني على التعبد لعدم المناط فيه حصول الظن والا لكان الواجب تقليد الميت العارف
بالكتاب والسنة الكثير الاحتياط ونحو ذلك حيث يحصل للمقلد الظن الاقوى منها وبالجملة لو كان الواجب على المقلد اتباع ظنه
وهذا باطل للزوم اختلال امر الدين وحصول فساد كلي نعم ينبغي سلوك سبيل المحتاطين ولا اظن مصيرا من احد اليه بل ثبت
مقتضى الاصول ذلك ولكن قام الدليل على عدم جواز اتباع ظنون كثيرة كما للعامي كما للمجتهد ولم يقم دليل على عدم وجوب اتباع
الظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم فيكون مندرجا تحت الاصل لانا نقول الاصل اذ غاية ما يقتضيه الادلة العقلية والنقلية
هو ان العامي مع انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية عليه يجب عليه العمل بغير العلم وكون المجتهد وكذا المحتاط قام الدليل
له على رجحان اتباع ظنه كان الواجب عليه ذلك واما المقلد فلم يقم له دليل على ذلك وحكم العقل الذي لا يجوز الحكيم في العمل
بالظن مطلقا ولكن لم نجد ما دل على عدم جواز اتباع الظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم بمقتضى عدم جواز اتباعه
ايضا لانا لما رأينا ان الاصل المذكور قد تخصص كثيرا في المواضع بالنسبة الى العامي حيث لم يجوزوا له اكثر الظنون العقلية

حصول الظن بان ليس المناط في التقليد حصول الظن الا ان يعارض بان المستفاد من كلمات الاصحاب ان المناط فيه حصول الظن
والاستقراء كما يفيد الظن فكذلك كلمات الاصحاب وحيث تعارض الامران ولا ترجيح في البين ينبغي الاصل سليما عن المعارض وفيه نظر
وبالجملة الدليل المذكور اجماله انه لو كان المناط في التقليد الظن فلو منع منه او شك فيه لم يتم الاستدلال

انه لو كان

التقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم والتمكن من تقليده للزم المساواة بين من يعلم وبين من لا يعلم والتالي باطل اما الملازمة فلان
غير الاعلم باعتبار نقص علمه يصدق عليه انه لا يعلم والاعلم باعتبار زيادة علمه يصدق عليه انه يعلم فاذا جاز تقليدهما
ثبت المساواة بينهما لو جاز التقليد واما بطلان التالي فلعموم نفي المساواة في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وفيه نظر لان مقتضى الاية الشريفة نفي المساواة بين من يعلم في الجملة ومن لا يعلم شيئا لان النكرة المنفية تفيد العموم وهذا
لا يصدق على غير الاعلم لانه باعتبار علمه في الجملة يصدق عليه انه يعلم وحيث صدقت الموجبة الجزئية لم تصدق السالبة
الكلية لانها نقيضها واجتماع النقيضين محال بل قد يستدل بالاية الشريفة على جواز تقليد غير الاعلم وذلك لانه لو
لم يجز تقليده لكان مساويا لمن لا يعلم شيئا فانه ايضا لا يجوز تقليده مع وجود الاعلم والتالي باطل لعموم نفي المساواة
فالمقدم مثله وفيه اشكال

انه لو جاز تقليد المفضول مع وجود الافضل للزم ترجيح المرجوح على الراجح والتالي
باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وقد اشار الى هذه الحجة بعض الاصحاب قال الفاضل الهندي في كشف اللثام في مقام
الاحتجاج على تعين تقليد الاعلم ولقبح ترجيح المرجوح وقال الجد الصالح في شرح الزبدة في المقام المذكور ولاستحالة ترجيح
المفضول على الفاضل انتهى وينبغي ان يشار اليه المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وقد يمنع لزوم ترجيح المرجوح اذ قد
يظن التساوي بل الرجحان في الفتوى الواحدة او الحكم الواحد بل الكل مع كونه مفضولا وقياسه على حال الامامة والرياسة
العامة غير سديد لان ذلك كالنبوة في اتباع المحض في التفويض اليه بالكلية والحكم بالعلم اللدني ويحتاج الامام الى
جميع امور ومنها الفتوى والحكم الظن المستفاد من بعض القرائن فقد يفرض وصول المفضول الى الحق دون الفاضل
في ذلك ولا يمكن في الجزء الاصل الامامة والنبوة بان الجاري هنا على العلم الحق ولهذا قد جوز امامة المفضول للفاضل
في الصلاة وجوز الامام الفاضل من غير اشتراط تعذر الوصول اليه لان الظن كاف في الحكم فتم انتهى

اجماع الامامية

على هذا القول كما يستفاد من المعالم وحكي عن بعض وفيه نظر فان اجماع الامامية في هذه المسألة ممنوع كما اشار اليه في
مجمع الفائدة فقال بعد الاشارة الى القول المذكور فادعى الاجماع عليه غير ممكن منع وتشعر بعدم الاجماع كلام المحقق
في نهاية الاصول ثم قال في مقام الجواب عن الاجماع فلا كلام ولكن حاله غير معلوم فان الخلاف مشهور في الحلبي بالظاهر
عبارة في تجويز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تقليد القاضي بلد ولعدم دليل التساوي انتهى لا ينفي الاجماع ان
لم يكن محققا فهو منقول وقد يقرر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد ليس بحجة لانا نقول لم نعثر على نقله على وجه يصح
الاعتماد عليه اما عبارة المعالم فليست بل التي على حكاية الاجماع ولا ظاهره فيها على ان صاحبها ممن يمنع من امكان الاطلاع

عليه

عليه في زمان الغيبة واما ما حكاه في مجمع الفائدة من حكاية بعض الاجماع على ذلك فلا يصح الاعتماد عليه لعدم معرفة حال ذلك
الناقل فلعله ممن لا يكون اجماعه حجة

جملة من الاخبار منها ما رواه في الوسائل فقال محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا
الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى نحوه ورواه
الصدوق باسناده عن داود بن الحصين ورواه الطبرسي في الاحتجاج عن عمر بن حنظلة نحوه وقال في الذكرى بعد ان نسب هذا
الخبر لهذا القول وهذا نص في هذا وقال في مقام اخر والرواية نص في المطلق قد عرفت ما في طريقها فان تم الاستدلال
بها الا انجبار ضعفها في العهدة والا فلا انتهى وقد استند بهذه الرواية على هذا القول جدي الصالح وصاحب الكشف
منها ما رواه في الوسائل ايضا فقال محمد بن الحسن باسناده عن داود بن الحصين عن ابي عبد الله في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما
بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما و
اعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر قال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن الحسن بن
موسى الخشاب عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن داود بن الحصين مثله ومنها ما رواه في الوسائل فقال محمد بن الحسن باسناده عن
محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن ذبيان بن حكيم عن موسى بن اكيل عن ابي عبد الله قال سئل عن رجل يكون بينه وبين
اخ منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان الحكم بينهما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي
اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه ومنها ما رواه في الوسائل فقال محمد بن الحسين الرضي
في نهج البلاغة عن امير المؤمنين في كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور
الى قوله اوقفهم في الشبهات واخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح
الحكم وقد يمنع من نهوض هذه الاخبار لاثبات المدعى اما ما عدا الاخير منها فلاختصاصها بصورة التنازع وهي صورة اختيار كل
من المتداعيين رجلا للحكومة وقطع المنازعة فلا يتم به المدعى لانه لا يلزم من وجوب الرجوع الى الاعلم في هذه الصورة وجوبه مطلقا
الا ان قال قائل بالفصل بين محل البحث لا نقول لانا نقول ان ذلك بل لا يبعد دعوى ان الفصل في المفروض بهذه الرواية غير
متحقق بل الظاهر تحقق الفصل ومع هذا فسند هذه الاخبار لا يخلو من مناقشة واما الاخير منها فلضعف سنده ودعوى
جبره بالشهرة لا تخلو من اشكال وللاخير انه يجب

المجتهد المفضول من اهل الذكر كالافضل فيجب العمل بقوله
مطلقا ولو كان الافضل موجودا اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم ولا شك ان المجتهد المفضول من اهل العلم
واما المقدمة الثانية فللاطلاق في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه نظر اذ قد يمنع من شمول الحكم البحث و

بدعوى تخصيص الانبياء السابقة بالائمة المعصومين للغلو بعض الاصحاب فيه انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل
لم يكن المفضول كانبياء بني اسرائيل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انبياء بني اسرائيل كان يجوز العمل بقولهم
مطلقا وقد فرض ان المفضول مع وجود الافضل لا يجوز العمل بقوله فلا يكون مثلهم ح واما بطلان التالي فلعموم قوله ع علماء امتي
كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر لان الرواية نادرة سندا ودلالة كما نبهنا عليه في المصابيح في بحث تقليد الميت من هذا الكتاب
سلمنا ولكنها معارضة بعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم وهو الحجة بالترجيح اما على تقدير كون التعارض بينهما من
قبيل تعارض العمومين من وجه فظ لان العموم المشار اليه معتضد بالاصل وشهرة القول بعدم جواز تقليد المفضول مع
وجود الفاضل مع انه قطعي السند واما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين وان النبوي
هو قوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فلان عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم معتضد بالشهرة هنا وقد ثبت
ان العام اذا كان معتضدا بالشهرة لا يصلح للتخصيص فتدبر انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن المفضول
من جملة ورثة الانبياء والتالي باطل لعموم قوله ع العلماء ورثة الانبياء وفيه نظر لضعف الرواية سندا ودلالة ومعارضته
لما بيناه في المصابيح وبحث عدم جواز تقليد الميت من هذا الكتاب اصالة بقاء جواز تقليد المفضول لا يقال هذا
انما يتم فيما اذا اعثر المقلد على المفضول قبل الافضل لا مطلقا فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اذا جاز في هذه
الصورة تقليد المفضول مع وجود الافضل بحكم الاصل جاز مطلقا اذ لا قائل بالفرق بين هذه الصورة وغيرها على الظ ولا
يقال يعارض ما ذكر بمثله فيقال اذا اعثر المقلد على الافضل قبل المفضول وجب عليه تقليد الافضل بالاصل بقائه
بعد عثوره على المفضول وكل من اوجب تقليد الافضل في هذه الصورة اوجبه مطلقا ولا قائل بالفصل لانا نقول وجوب تقليد
الافضل في الصورة المفروضة لا نم كونه وجوبا اصليا بل يحتمل ان يكون باعتبار انحصار من يصح تقليده فيه فلا يمكن
دعوى اصالة بقائه ثم ان المفضول من سيرة اكثر العلماء الرجوع الى جميع العلماء المجتهدين وعدم تتبع الاعلم مع انكار احد
عليهم وقد تمسك جماعة من الاصوليين بهذا قال الحاجبي لنا القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار ولم ينكر وقال العضدي
لنا انه علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فكان على انه
جائز وقال في المنية لنا اجماعه لا يجب تقليد الاعلم بل يتخير في الرجوع الى سائر المجتهدين لان العلماء في كل عصر لم ينكروا
على العوام ترك النظر في احوال العلماء وقال في النهاية لنا ان المشتهر من حال الصحابة انهم كانوا يفتون مع اشتهار الاختلاف
في الافضلية ومع تكرر الافتاء ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود
الافضل انتهى وقد ذكر هذا جماعة وقال في النهاية والمنية هذا ممنوع وقال في الاول واستفتاء الصحابة مع تفاوتهم لا يجري
على الطرائق اقوال الصحابة بالافضل ما اشار اليه في ... في مقام الاحتجاج لهذا القول لاشتراك الجميع في
الاهلية ورده فيه فقال فيه نظر لمنع كون الاشتراك في اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم مقتضيا تساويهم بالنظر

الغير وهل ذلك الا تعيين الحجة ما اشار اليه في ذلك فقال في المقام المذكور ولان تعيين الارجح للتقليد يتوقف
على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره ورده فقال والعامي يمكنه معرفة الافضل بالتسامع كما امكنه معرفة المتأهل
لاصل الفتوى من غير عكس انتهى وقد اشار الى هذا جماعة فقال في الصالح ويعرف الافضلية بما يتواتر من الاخبار عن الفاضل
بانه افضل او من اذعان المفضول او من الامارات الدالة عليه كاقبال العلماء على سؤاله والانقياد لما يفتيهم به وقال
العلامة في تهذيبه ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك وقال السيد عميد الدين
في المنية في شرحه طريق علم العامي بالاعلم الازهد وغلبة ظنه بذلك بالتسامع عن الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن
لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا وقال العضدي واستدل بان العامي لو كلفناه
الترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل منهم والمفضول والجواب ان معرفة الترجيح
ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء اليه وبمجموعهم رجوعهم اليه وغير ذلك كثرة المستفتين
وتقديم سائر العلماء والاعتراف بفضله انه لو وجب تقليد الافضل لزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله
واما الملازمة فظاهرة ثم اطلاق جملة من الاخبار منها ما رواه في الوسائل فقال احمد بن علي بن ابي طالب في
الاحتجاج عن ابي محمد العسكري ع في قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذه
لقوم من اليهود الى ان قال وقال رجل للصادق ع اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم
فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم الى ان قال فقال ع بين عوامنا
وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم
واما من حيث الافتراق فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام واضطروا
بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم
وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل
اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا
لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح والفواحش
مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة
يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم وآخرون يتعمدون الكذب
علينا الحديث واورده العسكري ع في تفسيره انتهى لا يقال هذه الرواية لا يجوز الاعتماد عليها لانها ضعيفة السند
التفسير المنسوب اليه لم يثبت تواتره عن الامام العسكري ع ولا ثبت نقله عنه على وجه يجوز الاعتماد عليه وقد اشار الى
هذا في الوسائل فقال [illegible] في مقام الطعن على جواز التمسك بها لجواز التقليد على ان هذا الحديث لا يجوز عند الاصوليين

الاعتماد عليها في الاصول ولا في الفروع لانه خبر واحد مرسل ظني السند والمتن ضعيف عندهم ومعارضه متواتر قطعي
السند ومع ذلك يحتمل الحمل على التقية لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لاعتضاده بعمل معظم اصحابنا الاماميين
لجواز التقليد واما ما ذكره صاحب الوسائل من انه معارض بالتواتر فضعيف جدا لان المقطوع به عدم التواتر في منع
التقليد بالادلة القاطعة مع ان في ثبوته واما ما ذكر من احتمال الحمل على التقية فضعيف لان الاصل عدمه ومجرد
الاحتمال الغير قادح والا لارتفع الوثوق باكثر الاخبار لاحتمال الحمل عليها نعم يمكن ان يقال في عمل الاخبار بضعف
سند الرواية بعض المعتبر الادلة بحيث يصح التمسك بها في محل البحث انما يصح لو ثبت استدلالهم بها على ما صاروا اليه
مقبولة بالقبول بحيث يحصل العلم او الظن بصحتها وكونها صادرة منه عليه السلام وهو مما لم يحرز موافقتها لما صاروا اليه في
الجملة لا ينقض ذلك خصوصا اذا كانت مخالفة لما صاروا اليه في محل البحث فيه وبالجملة الاعتماد على مجرد هذه الرواية في
محل البحث مشكل ولكن باعتبار انضمامها الى سائر الاخبار الكثيرة يمكن الاعتماد عليها او نفرض ان تلك الاخبار ضعيفة
الاسناد لان الحاصل من المجموع العلم او الظن بجواز التقليد في محل البحث كما هو الحجة فيه ولا يبقى في هذه الرواية … منه
بناء على لزوم تقليد الافضل من الاخبار المتعددة وهو اولى بالترجيح لانه اقوى دلالة من هذه الرواية لانه اخص لانا نقول
ما ذكر لا يصلح للمعارضة لما بيناه سابقا ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال وجدت بخط الشهيد محمد بن مكي قدس الله روحه
عن عنوان البصري عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول سل العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم تعنتا واياك ان تعمل برأيك
شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة
للناس ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى
عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال
ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله
ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى … هذه الرواية تدل على وجوب تقليد
الاعلم لانها اوجبت الرجوع الى من عرف جميع احكامهم لان قوله احكامنا جمع مضاف وهو يفيد العموم … في جميع الاحكام
لا يمكن فرض افضل منه لانا نقول لا نسلم ان المراد من قوله عرف احكامنا معرفة جميع الاحكام لامتناعه عادة وقد
صرح به الاصوليون فالمراد اما معرفة شيء كثير من الاحكام وهو الغالب في المجتهد المطلق او الاستعداد لمعرفة جميع الاحكام وعلى
اي تقدير يصح الاستدلال بالرواية على المدعى لامكان فرض الافضل من المفضول … كما لا يخفى والملازم … بعد …
الرجوع الى الافضل والمفضول ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن
الحسن بن سعيد عن ابي الجهم عن ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او

تداري

تداري في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته
عليكم قاضيا ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال في كتاب اكمال الدين واتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب
عن اسحق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد
التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
ورواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وابي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب ورواه
الطبرسي في الاحتجاج مثله لا يقال الرجوع الى الرواة لا يستلزم تقليدهم اذ هو تحصيل الدليل وهو الخبر لانا نقول الرجوع الى الرواة
قد يكون تقليدا وقد لا يكون تقليدا والرواية تشمل الامرين ولم تفصل بين العالم والاعلم فيصح الاستدلال بها على عدم
تعين تقليد الاعلم ومنها ما رواه في الوسائل ايضا عن جعفر بن احمد عن موسى بن جعفر بن وهب عن احمد بن حاتم بن ماهويه
قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عمن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا
في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال محمد بن علي
… قال … من تعلم … كان افضل … انتهى لا يقال التقليد
ليس من باب التعلم لان التعلم هو اخذ العلم والتقليد لا يمكن اخذ العلم لانه العمل بقول الغير من غير دليل على ما ينقل
عن اهل العلم فلا يمكن الاستدلال بالرواية على المطلوب … لانا نقول ذلك ممنوع بل لا شبهة
في ان التقليد يطلق عليه انه تعلم وقد يقال مطلق التقليد لا يكون تعلما بل التقليد الذي جوزه الشارع وتقليد المفضول
مع وجود الافضل مما … الشارع … فلا يصدق عليه العلم فلا يندرج تحت اطلاق الرواية وفيه نظر لان اطلاق الرواية
يدل على ان الشارع جوزه … عليه التعلم فتم ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال الحسن بن محمد الطوسي عن ابيه عن جماعة
عن ابي المفضل عن جعفر بن محمد الحسني عن محمد بن علي بن الحسين … بن علي عن الرضا عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب
العلم فريضة … واقتبسوه من اهله ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال قال الشهيد الثاني في كتاب الاداب والطبرسي
في مجمع البيان وبالاسناد الصحيح … عن الرضا عن ابائه عن النبي صلى الله عليه وآله قال طلب العلم فريضة على كل مسلم فاطلبوا
العلم من مظانه واقتبسوه من اهله ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال وفي معاني الاخبار عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس
عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي قال سمعت الرضا يقول رحم الله عبدا احيا امرنا
فقلت وكيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس ومنها ما رواه في الوسائل ايضا فقال وفي العلل عن علي بن
محمد بن علي بن عبد الرحمن بن عمران الدقاق عن علي بن الحسين … محمد بن جعفر الاسدي عن صالح بن حماد عن الحسين بن … عن ابيه عن
عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله ان قوما يروون ان رسول الله قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا
فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة

الدين
الاية وامرهم ان ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه وآله ليتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم في البلدان لا اختلافا في دين الله انما
واحد ومنها ما رواه في الرسائل ابنه فقال في عيون الاخبار عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن
حمدان بن سليمان عن عبد السلام الهروي عن الرضا عليه السلام قال رحم الله عبدا احيا امرنا قلت كيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا
ويعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا والمسئلة عندي في غاية الاشكال من الاصل وعموم
ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم واشتهار القول بلزوم التقليد الاعلم بين اصحابنا بحيث لم يظهر مخالف منهم بعينه و
المؤيد بجملة من الوجوه المتقدم اليها الاشارة ومن اطلاق ادلة جواز تقليد المجتهد المتصف بالشرائط المستلزم بين الشيعة
من استفتاء كل مجتهد وعدم الاقتصار على الاعلم وباستلزام الاقتصار على تقليد الحرج المنفي في الشريعة كما لا يخفى
ويظهر ذلك مما تقدم اليه الاشارة فهذا القول في غاية القوة انه لم يكن اتفاق الاصحاب على خلافه كما هو الظاهر وقد يحكى
عن بعض محققي المعاصرين المصير الى هذا القول ولكن الاحتياط هنا مما لا ينبغي تركه وينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان
احد المجتهدين اعلم والاخر اتقى واورع واعدل فصرح جماعة بلزوم تقليد الاعلم هنا منهم المحقق في المعارج وان
اتساوا لحدهما اعلم والاخر اكثر عدالة وورعا قدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده يحجزه
عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وقال في المعالم بعد نقل هذا وهو حسن وقال العلامة في النهاية لو كان
احدهما ارجح دينا والاخر في علم فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه وعدم المفضول على الفاضل
وقال في التهذيب ان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم وقال الشيخ عميد الدين في المنية ان كان احدهما ارجح
في العلم والاخر ارجح في الورع فالاقوم ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال الاخرون بالعكس لقوة الظن
بقول الاشد ورعا واجتهادا وان كان الفتوى عن علم وقال الشهيد في س ولو كان احدهما اعلم والاخر اورع
رجح الاعلم لان ما فيه من الورع يحجزه عن التهجم على الحرام ويبقى علمه لا معارض وقال في الذكرى ان تقابل الاعلم والاورع فالاولى
تقليد الاعلم لان القدر الذي فيه من الورع يحجزه عن الاقتحام فيبقى ترجيح العلم سالما عن المعارض وقال الشهيد الثاني
في الروضة بترجيح الاعلم الاتقى فان بين كون الاخر اعدل ومع اشتراكهما في اصل العدالة الا ان الاعلم الفاضل
منها يكفي في منعه من التهجم على المحارم ويبقى علمه خاليا عن المعارض وقال الشيخ الصالح في شرح الزبدة التالثة اذا كان
احدهما ادين والاخر اعلم فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه وقيل يرجح بقول الادين وهم
مختلفون وطائفة منهم وافقوا في ذلك وطائفة اخرى منها العتابد قال ولا ابن له الصحيح الرجوع الى ايهما شاء وقال
الفاضل المحقق الفقيه مقدما على الاورع انتهى والحق عندي ما صار اليه هؤلاء الجماعة من لزوم تقليد الاعلم هنا
ان قلنا بوجوب الجملة لا للظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول الاورع كما اشار والثاني يجب اتباعه
لا يقال انه معارض بما استفاد من قول الاعلم من قول الاورع بل يمكن فرض ادلية قول الاورع من قول الاعلم

قال الدليل

فالدليل الا يشمل جميع افراد محل البحث بل هو معارض بمثله في بعض افراده لانا نقول لا نسلم الفرض المذكور وسلمنا لكن
نقول انه اذا ثبت لزوم تقليد الاعلم فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل بين الصورتين
لا يقال هذا معارض بمثله وتقريره انه اذا ثبت لزوم تقليد الاورع فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى ثبت مطلقا
لعدم القائل بالفصل وبالجملة مقتضى ما دل على لزوم الاخذ بالظن الاقوى مقتضى التفصيل في المسئلة فيحكم بلزوم تقليد
الاعلم في صورة وبلزوم تقليد الاورع في اخرى وهذا خرق للاجماع المركب فلا يكون الحجة المزبورة ناهضة باثبات
المدعى لانا نقول المعارضة المزبورة وان سلمت ولكن يجب ترجيح ما يقتضي الاخذ بقول الاعلم مطلقا وذلك لوجهين احدهما
انه معتضد بالشهرة العظيمة بل التي لا قائل بخلافه من اصحابنا القائلين بلزوم تقليد الاعلم في الجملة ويمكن ان يجعل هذا
حجة مستقلة في نفس المسئلة وثانيهما ان فرض حصول الظن الاقوى من قول الاعلم اكثر وقوعا من فرض حصول
الظن الاقوى من قول الاورع فيجب ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول للاول لان ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالثاني يلزم منه
كثرة المخالفة للاصل الدال على لزوم الاخذ بالظن الاقوى ولا كذلك ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول كما لا يخفى
وبالجملة لو كان السبب الحكم بوجوب تقليد الاعلم في الجملة هو حصول الظن الاقوى من قوله فاللازم الحكم بوجوب تقليده
في محل الفرض ايضا لحصول المناط وان كان السبب في ذلك هو اتفاق اصحابنا الامامية فاللازم فيه الحكم به هنا
لظهور تحقق المناط المذكور فيه هنا وان كان السبب ذلك مطلق عموم حنظلة ونحوها فالحكم بترجيح الاعلم هنا مشكل
لعدم معلومية اندراج محل الفرض تحت اطلاق الروايات فلا اما الوقوع التعارض بين اطلاق قوله اعدلهما
اورعهما مع عدم الترجيح او ان المفروض في الرواية ترجيح من جمع الصفات الثلاث الاعلمية والافقهية والاورعية
وفيه انه غير شامل لمحل البحث وان قلنا بان تقليد الاعلم غير واجب فالظاهر ثبوت التخيير هنا بين المجتهدين المفروضين
للاطلاق الاخبار المتقدمة وللمكان دعوى اتفاق القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم على التخيير هنا فالنزاع في المسئلة
مبني على القول بلزوم تقليد الاعلم وكيف كان الاحوط هنا ترجيح الاعلم لان الظن يحصل البراءة من التكليف الثابت بما قويا
لكن القائل به وندرة الفائدة القائل بخلافه وبالجملة مقتضى القاعدة العقلية في محل البحث مع قطع النظر عن حجة الطرفين
الطرفين هو التخيير لدوران الامر بين الواجبين المتضادين ولا ترجيح ولكن لما كان القائل بترجيح الاعلم اكثر وكانت الكثرة
من ادلة الظن كان الاخذ بقوله احوط ولا يبعد الحكم بلزوم هذا الاحتياط لولم يعارضه ما هو اقوى منه ولكن قد بينا
المعارض له الثاني اذا تساوى المجتهدان علما وتفاضلا ورعا وعدالة فهل يجب تقليد الاورع والاعدل منهما او لا
يتخير في تقليد ايهما شاء صرح جماعة بالاول قال العلامة في النهاية والصالح في شرح الزبدة الثالثة اذا تساويا في العلم
وتفاضلا في الدين فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد هو العلم
والورع موجود ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي هو العلم وقال الشهيد الثاني في التمهيد وان ترجح احدهما في

الدين ولو تساويا في العلم او بالعكس وجب الرجوع الى اعلم الورعين واورع العالمين وقال في المقاصد العلية لو تعدد المجتهدون
الاحياء فيتعين تقليد الاعلم ومع التساوي في العلم فالاورع وقال في ذلك ومع تساويهما في العلم يقدم الاعدل نظرا الى
ثبوت الرجحان المقتضي لقبح تقديم المرجوح عليه وقال المحقق الثاني في الجعفرية ومع التعدد يرجع الى الاعلم ثم الاورع
انتهى ويمكن استفادة هذا القول من المعالم ويذكرون شرح المبادي ولهم على ذلك وجوه احدها حصول البراءة
من التكليف الثابت بتقليد الاورع والاعدل قطعا بخلاف تقليد غيره فلا يجزي ووجب تقليد الاعدل تحصيلا
للبراءة اليقينية الثاني ان الظن الحاصل من قول الاعدل اقوى فيجب الاخذ به الثالث خبر عمر بن حنظلة وخبر داود بن الحصين
وخبر موسى بن اكيل وقد تقدم اليها الاشارة وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال ان تقليد الاعلم
ان امكن ولو احتياطا فالظاهر عدم وجوب تقليد الاورع والاعدل لان الظن [illegible] قال بعدم وجوب تقليد الاعلم فيقول
بعدم وجوب تقليد الاورع والاعدل اما بعموم [illegible] وان قلنا بوجوب تقليد الاعلم فيمكن ان يمنع ايضا من وجوب
تقليد الاعدل لعموم الاخبار الدالة على جواز التقليد لمن ثبت بصيرته [illegible] قال بوجوب تقليد الاعلم الى وجوب تقليد الاورع
هنا لا تمام عليه [illegible] من اجماع محقق او منقول او شهرة ولكن المسألة على التقليد المذكور لا يخلو عن اشكال
مراعاة الاحتياط فيها ما امكن اولى اذا تساوى المجتهدان في العلم والورع فهل يتخير المقلد في تقليد ايهما شاء او لا
[illegible] وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين الاول في امكان التساوي وقد اختلف فيه الاصوليون على قولين
انه يمكن وهو الظاهر من المحقق في المعارج والعلامة في [illegible] والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والمحقق الثاني
في الجعفرية والشهيد الثاني في التمهيد [illegible] في المعالم والشيخ البهائي في الزبدة وصاحب [illegible] في شرحها الثاني انه لا يمكن
وهو لبعض الاصوليين على ما حكاه جماعة قال [illegible] وقيل بعدم جواز وقوع التساوي كما لا يجوز استواء امارتي الحلال
والحرمة وقال في المنية ومنع من وقوع هذا الفرض كما منع من استواء امارتي الحل والحرمة في شيء واحد وقال الشهيد الثاني في
بعض الاصوليين كامتناع اجتماع امارتي الحل والحرمة وقال في التمهيد وقيل بعدم جواز وقوع التساوي انتهى والمعتمد
عندي هو القول الاول نعم لكنه يصير كالشيء [illegible] الثاني [illegible] على المقلد بعد علمه بالتساوي وقد
اختلف فيه الاصوليون على قولين الاول انه يتخير في تقليد ايهما شاء وهو لمعظم اصحابنا بل لم اجد فيه خلافا منهم قال
المحقق في المعارج ان تساويا في العلم والعدالة جاز استفتاء كل منهم فان اختلفوا في الفتوى والحال كان المستفتي مخيرا
في العمل بقول ايهم شاء وقال العلامة في [illegible] فان تعددوا واختلفوا عمل بالاعلم الاورع فان تساووا تخير وقال في
النهاية فان [illegible] لا استواء [illegible] تخير في تقليد من شاء كالدليلين المتعارضين ولا ترجيح وقال السيد عميد الدين
في المنية فان تساويا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء وقال فيه ايضا في مقام اخر فاذا [illegible] التساوي
تخير في تقليد من شاء منهم لان [illegible] بين الامارتين المتعارضتين عند تساويهما وقال الشهيد في القواعد واذا [illegible] اختلف

عمل بقول

عمل بقول الاعلم الاورع ثم تخير مع التساوي وقال في الذكرى وان تساويا في العلم والورع فالاقوى التخيير لفقد المرجح وان بعد
وقوعه وضعف منعه بعض الاصوليين وقال المحقق الثاني في الجعفرية ومع التعدد يرجع الى الاعلم ثم الاورع ثم يتخير وقال
الشهيد الثاني في التمهيد فان استويا مطلقا وان قيل بعدم جواز وقوعه تخير وقال في المقاصد العلية ومع التساوي
يتخير في تقليد من شاء وان كان الفرض بعيدا بل قيل بعدم امكانه وهو على تقدير وقوعه وقال والده في المعالم فان
استووا في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد من شاء وقال الشيخ البهائي في الزبدة وصرح الصالح في شرحها و
يتخير المقلد في الرجوع مع التساوي في العلم والورع الى ايهما شاء كالمجتهد مع تعارض الادلة والتكافؤ [illegible]
الثاني [illegible] فقال في الاول بعد ما حكيناه عنه سابقا وقيل يسقط التكليف لا [illegible] يفعل ما شاء
وقال في الثالث بعد ما حكيناه عنه سابقا وقيل انهما تعارضا فتساقطا فيرجع الى البراءة الاصلية الثالث والرابع ما
اشار اليه المحقق [illegible] فقال وان تساويا من كل وجه فالقائلون يتخير وقال الاخرون ياخذ بالاشد وقال الاخرون
ياخذ بالاخف [illegible] عليه [illegible] انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول للعمومات الدالة على صحة التقليد وظهور
عدم الخلاف بين اصحابنا الامامية فيه ولزوم الخروج من الدين بالرجوع الى البراءة الاصلية ولزوم الحرج العظيم بالاخذ
بالاثقل اذا قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان اتحد اعلم في الفقه وسائر العلوم فلا اشكال في لزوم تقليده
وكذا ان كان اعلم في الفقه مع التساوي في سائر العلوم واما مع التساوي في الفقه والاختلاف في سائر العلوم التي لها
دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية والتفسير والكلام فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير
مطلقا وما صرح [illegible] كشف [illegible] الاول فقال وهل يقدم الاعلم في غير الفقه مع التساوي فيه الظاهر ذلك ان كان اعلم فيما يتوقف عليه
العلم بمعاني الكتاب والسنة او لازدياد البصيرة فيها كالعلوم العربية او فيما له دخل في المسألة فيما كان
يتوقف الحكم فيها على مسألة طبيعية او رياضية او غيرهما فلا شبهة في التقدم وبدون ذلك فالظاهر العدم للاصل
ولاختصاص الاخبار بالفقه والحديث وان علم الفقه انتهى والتحقيق ان يقال ان كان المستند في لزوم تقليد الاعلم هو
ما دل على لزوم العمل بما هو اقوى الظنين كما هو الظاهر من القائلين بذلك كما قال الفاضل المشار اليه في حجة الحكم
ان يقال ان الظن من قول الاعلم في سائر العلوم اقوى منه مع التساوي في الفقه قوي كما يلزم الاخذ به وعلى
هذا فالاصل لزوم تقليد كل من يحصل من قوله الظن الاقوى باعتبار ثبوت مزية له في فن من الفنون ويكون هذا
هو الضابط في غيره وعليه ما يجب فيما لو اختلف المجتهد في الافضلية بان كان احدهما افضل في فن والاخر في اخر
الرجوع الى من يحصل من قوله الظن الاقوى ولكني لم اجد مصرحا بهذا الضابط مع انك قد عرفت [illegible]
وان كان المستند في ذلك قاعدة الاحتياط لزوم تحصيل البراءة اليقينية كما قال الفاضل المشار اليه [illegible]
الا ان يفرض حصول الظن الاقوى من المفضول المفروض من جهة فيشكل لما ذكر ولكنه فرض بعيد وبالجملة اللازم على المستند

المذكور الا ان مقتضى التقليد على العقد المنيف وما عصمه البرائة اليقينية ويمكن دفع الاشكال بان المستند لذلك الاجماع
المنقول والشهرة العظيمة واما ما ذكره الفاضل المشار اليه من الاشكال على المصير الى التخيير بمحل التخيير لا يخلو من قوة لان القدر
المتيقن من عبارات القوم الحاكمين بلزوم التقليد للاعلم هو لزوم تقليد الاعلم في الفقه لان اطلاق كلامهم ينصرف
اليه فيجب الرجوع في غيره الى العمومات الدالة على صحة التقليد فهي هنا تقتضي التخيير ولا يعارضه قاعدة الاحتياط ولا
على لزوم العمل بالاقوى هذا ويمكن دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على التخيير لان الظاهر من اطلاق قولهم اذا تساويا
هنا ابتناء على ما قلناه من انصراف قولهم يجب تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند في ذلك الاخبار المتقدمة
الدالة على الرجوع الى الافقه كما قاله الفاضل المشار اليه فلا يخلو عن اشكال ايضا لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية
هذه الاخبار لمعارضتها لان الظاهر منها الحكم الشرعي لغلبة اطلاق الفقه في لسان الفقه حقيقة في الحكم الشرعي
في زمن صدور الاخبار ولو منع ذلك فنقول ارادة المعنى اللغوي منها بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى المتعارف
لانه اقرب المجازات لكثرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخلو عن قوة ولكن مراعاة الاحتياط اولى فيها لا يمكن
هل المراد بالاعلم الاكثر حفظا للمسائل او الاشد قوة للاستخراج للمسائل او الاكثر ترجيحا الظاهر اشكال ولم
لعدم ما تقتضي ما ذكرنا في التحقيق مقتضى الرجوع هنا الى العرف فكل من يطلق عليه عرفا انه اعلم يجب الرجوع اليه ان
قلنا بوجوب تقليد الاعلم   اذا لم يجب تقليد الاعلم فهل يجب تحصيل العلم بالاعلمية في صورة الشك فيها
فيكون تقليد الاعلم واجبا مطلقا او لا يجب تقليده الا بعد العلم بها فيكون واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى
الاستطاعة فيها اشكال من ان مقتضى عمومات ادلة صحة التقليد التخيير مطلقا خرج منها صورة العلم بالاعلمية بالدليل
ولا دليل على خروج غيرها فيبقى تحت العموم ومن ان الغالب في الواجبات الوجوب المطلق فيلحق
محل الشك منه بمحل الحكم بالغالب عملا بالاستقراء مضافا الى الاحتياط واطلاق الامر بالرجوع الى الافقه والاعلم
في النص والفتوى فان الاصل في اطلاق الامر الوجوب المطلق وقد يقال ان الاطلاق منصرف الى صورة العلم كما في كثير من الاطلاقات
ووضع اللفظ للمعنى الواقعي من غير مدخلية للعلم في المفهوم لا ينافي انصراف الاطلاق الى صورة العلم ومع هذا فوجوب
التحصيل احوط وكذا الكلام في معرفة الاورع وقد صار الى وجوب تحصيل العلم بالاعلمية والاورعية في يه ويب
والمنية وهو الظاهر من التمهيد   هل الظن بالاعلمية والاورعية يقوم مقام العلم بها فيتبع او لا فيه اشكال
وقد صار الى الاول العلامة في النهاية فانه قال وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا في صفة العلم والورع
فتعين الاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مساواته في الاخرى ويكون لو رجحان في صفتي الامارتين
على الاخرى فيجب تعين العمل بها انتهى ويظهر من الشهيد الثاني في المقاصد هذا وهو احوط الا في صورة
ما اذا ظن باعلمية احدهما وقطع باورعية الاخر فيشكل الترجيح والعمل بالاحتياط   الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب

في ان الترافع في زمن الغيبة كحكم الاستفتاء فيجب المراجعة الى الاعلم ان وجب تقليد الاعلم والا فلا واما في زمان الحضور
فالظاهر من المعظم انه كذلك وربما يظهر من العلامة المصير الى الفرق بين زماني الحضور والغيبة فيجوز الترافع الى غير الاعلم في الاول
دون الثاني فانه قال في القواعد ولو كان احدهم افضل تعين الترافع اليه حال الغيبة وان كان المفضول اذا تساويا
في الشرائط اما حال ظهور الامام فالاقرب جواز العدول الى المفضول لان خطاه ينجبر بنظر الامام وهكذا احكم التقليد
في الفتوى انتهى وصرح الاصبهاني في الشرائع ويظهر من شيخنا في المسالك فقال في الاول واذا وجد اثنان متفاوتان في الفضيلة
مع استكمال الشرائط المعتبرة فيهما فان قلد الافضل جاز وهل يجوز العدول الى المفضول فيه تردد والوجه الجواز لان
خلله ينجبر بنظر الامام انتهى وقال في الثاني هل يجوز تولية المفضول مع وجود الافضل جوزه قوم على ان الامامة
العظمى لان ما يفوت من مزية الفضل لا يسدرك لان القاضي يكتفي بمراقبة الامام وفيما ذكره الله نظر وما ذكره
المص من انجبار نقص المفضول بنظر الامام انما يتم مع قرب عهده واطلاعه على احكامه لان البعيد عنه لا يعلم حاله بما لا يعلم
شيئا من وقايعه جميع الاوقات مطلقا ولو والمسئلة اعم من كونه قريبا او بعيدا انتهى وكذا اورده في سن فقال
والوجه المنع حسما لمادة التخاصم منع الاية من ذلك على الاطلاق   هل حكم غير الاستفتاء والترافع من سائر
ما لا ينبغي مباشرته الا للمجتهد كحكمهما فيجب اعتبار الاعلم او لا لم اجد نصا في هذا الباب لاحد من الاصحاب ولكن ظ
اطلاق كلامهم في بعض المقامات عدم اشتراط ذلك   قال في المفاتيح اذا تعدد الموصوفون بالصفات المذكورة الا الافضل سقط
اعتباره مطلقا انتهى وهو جيد   يظهر من جملة من الكتب انه اذا تعدد المجتهدون واتفقوا على الحكم جاز له العمل
بالحكم من غير تعيين من يقلده وقال في النهاية واذا تعدد المجتهدون فان اتفقوا على الحكم وجب على المستفتي العمل به قال
في ذلك نزلت الواقعة بالمقلد رجع الى ما اتفق عليه وقال في المنية الجواب الجواز اعني تعيين على العامي تقليده
ان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب المصير اليه انتهى والاحوط تعيين من يقلده   اعلم انه قد يدور الامر بين تخصيص
العام او تقييد المطلق وحمل اللفظ على غير اقرب المجازات كما في قوله لا صلاة الا بطهور فانا اذا حملنا قوله لا صلاة
على عمومه لاستغراقه وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة
ح لان صلاة المتيمم على تقدير كونها صلاة حقيقة وصلاة فاقد الطهورين على تقدير صحتها باعتبار صحة دون طهور
ان حملناه على نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية وجب تخصيص العام لما عرفت وح فهل يجب ترجيح
التخصيص اذ الحمل على ابعد المجازات فيه اشكال والتوقف في المقام وجيه لانهما محذوران تعارضا ولم يظهر دليل على
رجحان احدهما على الاخر فيتبع التوقف وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى ثم
المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص ايضا وكون ارتكاب الحمل على ابعد المجازات بمنزلة ارتكاب اصل المجاز وفيه
نظر اذ القدر المسلم من طريقتهم هو ترجيح التخصيص على الحمل على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل

ايضا او ثانيا

الا الفقيه فان تعدد

التعارض ولا يقدح في الترجيح المذكور فيه لدوران الامر بين حمل العام على اقرب مجازاته وحمل المعارض على اقرب
مجازاته والظاهر ترجيح الاخير لان تطرق التاويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص غير محل التعارض
فلان الدعوى ممنوعة حينئذ اذا ورد من الشارع خطابان متعارضان وكان التعارض بينهما من باب تعارض
العموميين من وجه فالاقرب الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز تعيين المخصص منهما من غير دليل [illegible] ويجمع
وتخصيص عام كل منهما بخاص الاخر في بعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع اكرم بني تميم ان كانوا علماء او اكرمهم ان كانوا
طوالا فان هذين الخطابين متعارضان لان مقتضى عموم مفهوم الخطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بني تميم
اذا لم يكونوا علماء ومقتضى عموم مفهوم الخطاب الثاني عدم وجوب اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان
متعارضان وهو من قبيل تعارض العموميين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام علماء بني تميم وعام من جهة
الدلالة على عدم وجوب طوال الجهال وغيرهم اذا لم يكونوا والثاني خاص من جهة الدلالة على وجوب اكرام الطوال وعام من جهة
عدم الدلالة على عدم وجوب اكرام علمائهم وجهالهم اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من جهة اخرى
واللازم في المقام تخصيص عام كل منهما بخاص الاخر لان العام من كل منهما المقابل بالخاص الاخر ظاهر وقد قابل النص
معلوم ان الظاهر لا يقاوم النص فيجب دفع اليد عنه لكن لا يخفى ان محل البحث ليس من قبيل تعارض العموميين من وجه المعروف
[illegible] او جماعة من الاصوليين الرجوع الى المرجحات الخارجية اختلف الاصوليون في جواز تقليد الميت
على قولين الاول انه لا يجوز مطلقا وهو للعلامة في [illegible] الاصول وعد وظاهر نهاية الاصول والشهيد في كرى والشهيد
الثاني في رسالة منسوبة اليه والمحقق الشيخ علي في تعليقة الشرايع والمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل الخراساني
في الكفاية [illegible] في شرح المفاتيح ووالدي دام ظله الثاني انه يجوز مطلقا وهو محكي عن بعض للقول الاول وجوه
دعوى الشهيد [illegible] واجماع اصحابنا عليه في كلام جماعة قال الشهيد في كرى وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر
العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول له ولهذا انعقد الاجماع على خلافه ميتا وجوزه بعضهم [illegible] المحقق الثاني
وطريق احكام الصلوة لمن كان بعد [illegible] الامام الاخذ بالادلة التفصيلية اعيان المسائل ان كان مجتهدا والرجوع
الى المجتهد ولو بواسطة وان تعددت ان كان مقلدا واشترط الاكثر كونه حيا وقال المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة
واما عدم جواز تقليد الميت فهو مذهب الاكثر وقال الشيخ حسن في المعالم وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
على عدمه بل لا يعرف الخلاف من احد منهم ثم قال والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى المجتهد الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب وقال الفاضل الخراساني في الكفاية ان الميت
لا يقول بالعمل بفتواه وان كان مجتهدا للاية والخبر ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك وقال المحقق الثاني [illegible]
المجتهد الاصوليين بان [illegible] على عدم جواز تقليد الميت الا ان يكون اجماعا بينهم وقال الشهيد في ذلك ونص

الاصحاب

الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم
يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وقال ايضا في كتاب
اداب العالم والمتعلم [illegible] لا يجوز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي او لا معه عند الجمهور واقوال اصحابنا عندهم جوازه
مطلقا وكذا الاجماع عندنا مطلقا لبطلان اهليته بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين منهم بل لا نعلم قائلا
بخلافه ممن يعتد بقوله المنع منه مع وجود الحي لا مع عدمه وقال ايضا في رسالة منسوبة اليه بما يتعلق بعضهم في
جواز تقليد الميت بقول الشهيد في كرى ان بعض العلماء قال بجوازه ولم يبين ذلك القائل فدل ذلك على ان المسئلة
خلافية وذلك كاف في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق بها ما يخاف من الخطر وهذه شبهة واهية [illegible]
حكاية القول عن بعض العلماء لا يجب كونه من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف يفيد العموم كما حقق في الاصول
فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا لان بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالف من علمائنا وما يوجب
ان المخالف يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف
في المسئلة مع [illegible] في المذهب [illegible] من اقوال الاوائل واراء فاسدة لا ينبغي الحق في ذلك والجواب عن شبهة المخالف
وان ضعفت وهذا الامر لا يخفى على من تتبع كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها وهذا العلامة الفاضل جمال الدين [illegible] المسئلة
في كتاب النهاية مع عظمه وكثرة ما [illegible] ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسبة قائلها [illegible] المنع من تقليد
الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذلك ذكر المسئلة في [illegible] غيره وقال الاقرب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك
لم يذكر احد من شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا [illegible] العلامة فعلم من نسبته لاصحابنا بجوازه على وجه
يجوز النقل عليه علمنا ان في ذلك قولا لاصحابنا لمجرد القول لا يسوغ لكم المنع [illegible] عليه من غير حجة ولا دليل [illegible]
شيء عجيب وقال ايضا في تلك الرسالة انا ننزلهم جميع ما تقدم من الوجوه وتجوز العمل بقول الفقيه الميت بان نجعله ممكنا
بالاحكام الخاصة [illegible] قيام الدليل على ذلك فيجوز العمل به بدون قائل من اصحابنا السابقين وعلمائنا الماضين
كما هو الشرط في كل مسئلة اذ لم يكن من ابواب المتجددة التي يتغلب على الظن انها ما حضرت العلماء السابقين ولا بحثوا
فيها وهذه المسئلة ليست كذلك بل على طرف النقيض له فانهم قد ذكروها في كتبهم الاصولية والفقهية مباحثين فيها بما
ذكرنا من انه لا يجوز النقل عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف لاحد فيها ونحن بعد التتبع الصادق لما
وصل الينا من كلامهم ما علمنا باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فيطالب مدعي الجواز بما
القائل بذلك وجد لا يمكنه [illegible] الاجماع وجملة ما وصل الينا من المعتبر في ذلك ان [illegible] اهل العصر [illegible] بدونه على
ما في كتبهم [illegible] لبعض المتاخرين يقتضي جواز ذلك وانت قد عرفت ما اوردناه وهذه الرسالة
مع اعلم [illegible] الشهيد [illegible] العلة وتكشف عن [illegible] الفتوى [illegible] زيادة على ما ذكرناه [illegible]

مع محجته مستقله السند الصحيح المرسى بعضه اليه وانما باخذها الناقل من نسخه من غير علم طريقه فيها الامن يزعم انهم فلهنا
اقساها وما هذا شانه لا يسوغ اخذ ماله الدين ومعارضته لما قد شاع وذاع وملاء الاسماع من كلام علمائنا الاجلاء
في كتب الاصول والفروع بما يخالف مضمونها وتاليفها على تقدير ان يكون لها سند متصل الامر فهو غير منكور فلا بد من
حمل ما فيه على الوجه الذي ذكرناه سابقا اليكون التعليل مع انها خالية من كتب من نسبت اليه ولو كانت حقا لكان
ابداء علما وكتبه كما هو المعتاد ليكون تنبيه مقابله باقي العلماء وثالثها انها مشتملة على جواز الحكم والفتيا للقاصر
عن رتبة الاجتهاد وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فكفى بها عارا ومنقصة وخرمت الاقتضاء بها
مخالفة بما اجمع العلماء عليه في ذلك وحيث كان في فسادها وبطلان ما ادت اليه ورابعها انها على تقدير صدورها
عن فقيه فهي الان فتوى ميت بجواز العمل بفتوى الميت موقوف عليها وجواز العمل بها موقوف على جواز النقل عن
الميت وذلك دور ظاهر ولا يحصل السلامة منه الا اذا وافقها فقيه مجتهد حي بحيث لا يلزم من حكمه مخالفة الاجماع
وح يسقط الفرض وخامسها ان المجوز فيها شرط بقاء الفقيه الحي وح فان كان موجودا فهي ساقطة وان
كان معدوما فان الواجب على اهل العصر استفراغ الوسع وبذل الجهد في تحصيل الواجب فلم يكونوا كفاتيا فتركهم
للاشتغال به وتقاعدهم عنه خرجهم عن التاهل للمناصب المذكورة والاتصاف بالعدالة المعروفة انتهى ولا يمكن
الاعتماد علي دعوى الاجماع والشهرة هنا اما الاول فلوجهين   الحاكي للاجماع من جملة ما اشار اليه في
المعالم محقق الخلاف ويعلم اتصافه بالشرائط المعتبرة في حجية خبر الواحد فلا يكون حجة وان قلنا بحجية الاجماع المنقول
ولكن العبائر المنقولة في دعوى الاجماع مرجعا وان كان بعضها يشعر بها والاشعار ليس بحجة   ان الاجماع
المنقول ليس بحجة هنا اما لانه ليس بحجة مطلقا كما عليه بعض او لان غاية ما يستفاد منه الظن والظن في هذه المسئلة
ليس بحجة لانها مسئلة اصولية والمسئلة الاصولية يجب فيها القطع او لما اشار اليه الوالد في مقام الطعن على ما في
المعالم من حكي ظهور الاتفاق على اشتراط عدم جواز تقليد الميت حيث قال ذلك كله غير منتج عدم تحقق الاجماع في
مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة واما الثاني فللمنع من حجية الشهرة لا انا نقول ما ذكر يعلم فان الوجوه
المذكورة كلها ممنوعة اما الاول فلان الظن ان الحاكي للاجماع ممن يعتمد على نقله والكلام مكابرة سلمنا ضعف
السند لكنه منجبر بالشهرة العظيمة وبما يستفاد من العبائر المنقولة واما الثاني فلان الحق حجية الاجماع المنقول خبر
في هذه المسئلة لما دل على حجية الخبر الواحد فانه بعمومه يشمل محل البحث او لكونه مفيدا للظن والظن حجة في هذه المسئلة
قوله انها مسئلة اصولية والمسئلة الاصولية يجب فيها القطع قلنا الاول مسلم لكن لا دليل عليه فان قيل الدليل
ان الاصول ينبغي ذكرها في كتبهم الاصولية قلنا هذا لا ينهض للاثبات ذلك لما حصل بين الفقهاء ذكره وها في
كتبهم الفقهية سلمنا ولكن نمنع كلية الكبرى لعدم الدليل عليها اذ لم يقم من الادلة الشرعية ما يدل على ان القطع

في خصوص ما يسمى مسئلة اصولية ليس بحجة نعم قد قام الدليل على اصالة عدم حجية الظن لكنها مخصصة بما دل على
حجيته في جملة من المقامات ومنها هذه المسئلة وكثير من المسائل الاصولية وهو واضح واما ما ادعاه الوالد فضعيف
ظاهر جدا واما الثالث فللمنع من عدم حجية الشهرة مطلقا سيما الشهرة التي لم يظهر لها مخالف يعتد به ومنها
الشهرة في هذه المسئلة فانه لم يظهر لها مخالف يعتد به على انه لو قيل بحجية الشهرة مطلقا لم يكن بعيدا لا يقال لا نم عدم
عدم ظهور المخالف لما اشار اليه هنا فان المستفاد من الصدوق في جواز تقليد الميت كما اشار اليه الوالد حيث قال وابن
ابن بابويه صرح بجواز العمل بما روي من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوي ابيه فهو صريح في تجويز العمل
بفتاوي ابيه بعد موته والكلام مكابرة انتهى لانا نقول لا نم مخالفة الصدوق وكلامه لا اشعار فيه بذلك فضلا
عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة المخالفة الى الصدوق والحال ان احدا من الاصحاب لم ينسبها اليه ولا اطلعنا
من كلامه ولو كانت المخالفة ثابتة لما خفيت عليهم قطعا ولو كانت ظاهرة عندهم لنبهوا عليها جدا   الحكم بجواز
التقليد الميت حكم شرعي فيتوقف على دليل شرعي وهو مفقود فيجب على من وجب عليه التقليد الاقتصار على تقليد الحي
لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا به دون غيره لا يقال هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول
لا نم عدم وجوب الاحتياط مطلقا بل يجب قطعا اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اذا اشتبه القبلة والزوجة
بالاجنبية ونحو ذلك ومنه محل الفرض لان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على تقدير وجوب التقليد والاشتغال
انما هو بمجرد تقليده يجب الاقتصار على من علم بجواز تقليده وهو المجتهد الحي للاتفاق والكلام على من اوجب التقليد على غير المجتهد
على صحة تقليده فلا يجوز غيره وهو المطلوب وقد اشار الى هذه الحجة صاحب المعالم فقال في مقام ذكر الحجة للقول بعدم
جواز تقليد الميت يمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف
الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان ما علم حكاية الاجماع صريحا في الاختصاص بتقليد
الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه دور ظاهر
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى وغيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
عن الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي بل قد حكي الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب   ان الاصل عدم جواز التقليد
والعمل بغير العلم للعمومات الدالة عليه خرج منه تقليد المجتهد الحي ولا دليل على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى
مندرجا تحته فلا يجوز   انه قد اوجب عند عدم العلم السؤال من اهل الذكر بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون والمعلوم ان الميت لا يكون محلا للسؤال فلا يجوز الاعتماد على قوله وفيه نظر   ما اشار اليه المحقق
الشيخ علي فقال ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز الاستناد اليه

شرعا اما الاول فللاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله فاذا مات
وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع فرض المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع عندنا انما هي
بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد وموت الفقيه المخالف في الفرض يبين انه غير الامام فتعين دخول المعصوم
في الباقين ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى للميت قول شرعا الا انا نقول فعلى هذا يلزم بموت الفقيه المخالف انكشاف
خطأ قوله فلا يجوز العمل به من هذا الوجه فتحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله انتهى وفيه نظر ومنع
انه لو جاز تقليد الميت للوجب العمل بظن المجتهد حين جاز العمل به لا يفيد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المجتهد اذا مات انعدم ظنه كما صرح به جماعة قال المحقق الثاني وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت وقال الشهيد الثاني
وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت لانه من الاعراض المشروطة بالحياة وقال ايضا اذا مات انعدم ظنه بالبديهة
ثم قال ايضا والظن انما هو الصورة الحاصلة في ذهنه حين الشدة والاضطراب حال النزع لا يبقى تلك الصورة قطعا
بل وحين النسيان والغفلة ايضا فما ظنك بعد الموت حيث صار ذهنه جمادا ولا حس بل وترابا كيف يبقى هذه الصورة
لان وجود الصورة بوجود الذهن فعدمه يستلزم عدمها لانا نقول العدد الثابت المحقق هو المعلول في الذهن الذي لا يعلم
بكون الاصل عدمه وبانعدام هذا الذهن ينعدم الامر الثابت جزما وعدم تحقق امر بين الضرورة يكون الاصل
عدم تركه اي الروح والنفس الثابت بعدم الحدوث بل اما ان لا ينكشف له شيء واما ان ينكشف الاشياء على النفس وهو
مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار ان الميت يخفى عليه الامور الدنيوية تلك الصورة بالبديهة ويحتمل الموافقة والمخالفة
الاخلة على حد سواء من دون ترجيح ولا استصحاب لان الاستصحاب انما يعتبر في الامور النفسية وبقاء الموضوع واحتمال
بقاء ذلك الامر وهو الفرق بين العدم السابق والعدم اللاحق اذ لم يكن الاستصحاب هنا على ما هو ظاهر ومحقق ومسلم
في الاعتقاد للنفس حاصل في الذهن المشترك اي اثر الروح ام لا ولا اثر الا ما له الذهن ولو صح ذلك
منكر بعد حصول الاعتقاد للنفس حادث بكون الاصل عدمه ويجوز ثبوت احد الامرين لا بعين احدهما بالبديهة
انتهى كلامه واما بطلان التالي فلوجوب ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل العمل بقوله الذي لا يكون معتقدا
للغير حين التقليد ان تعلق اعتقاده به وقت ما وقد اشار الى هذا جدي فقال اذ الاخبار لا يشمل الا ما حكم
به الفقيه حين ما يحكم به وهو معتقد له اما لا ما يظن ولا يعتقد ولا ما حصل التردد بعده الى الشك فيه
والتوقف لم يؤمر بتقليده بما افتى به سابقا بل حرم تقليده جزما ولم يكن فتواه حين الشك داخلا في عموم تلك
الاخبار جزما ولان المفهوم منها ليس الا ما ذكرنا وهو المتبادر ولا حجة الا ذلك مضافا الى ان الاطلاقات والعمومات انما
تنصرف الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الشك غير داخل فكل من معناه انه يجب التقليد وصدق
التقليد يتوقف على ثبوت الظن لمن يقلده حين العمل بقوله لان التقليد ليس الا العمل بقول الغير وحكمه حكم الغير

تواه لعدم الاطمئنان فيجب العمل بظن المجتهد وهو المطلوب وقد اشار الى هذا جدي فقال لان حكم الفقيه وفتواه ليس
الا ظنه وهو العلامة بين الحكم الشرعي بالبديهة فاذا مات انعدم ظنه بالبديهة فانقطع العلامة بالبديهة
ولو صار هذا الميت حيا وقال ان ظني لم يكن قوله السابق داخلا في الحجة فما ظنك بالميت وكونه داخلا لان المتبادر
هو الحي انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل بما قاله المجتهد سابقا وان رجع عنه او تردد فيه والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ما يصلح لان يكون مانعا من العمل بالقول المفروض ليس الا عدم بقاء ظنه فاذا
حكم بانه ليس بمانع بقي المقتضي وهو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد سليما عن المعارض فيثبت المطلوب واما بطلان اللازم
فلظهور الاتفاق عليه فظهر كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم المحقق الشيخ على في حاشية الشرائع فانه قال
في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز تقليد الميت الثاني ان دليل الفقه لما كانت ظنية لم تكن مستلزمة
للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام منها لجواز ان يمنع الظن وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لا بد
معه من حصول الظن الراجح بسببها في نفس الفقيه لانتفاء معارض لها ارجح منها ومن ثم لم يجز لغير من له
اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار من لا اهلية له ولا ملكة عنده فلم يكن يكون
المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن باعتبار انتفاء المعارض حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه
ظهر له معارض لتلك الدلائل راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فيعلم من هنا ان تلك
الدلائل لا يستلزم ذلك الحكم بل انما الظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت
بل بوجود المقتضي من الدليل الحكم خالبا من حيث يخرج عن كونه معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه بالعمل به وهو
انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهذا لا يتحقق بالنسبة الى من زال ظنه من المجتهدين بين
المجتهد وقد بنا في جميع هذه الوجوه اما في الاول فبان عدم شمول ما دل على جواز العمل بقول الغير لذلك القول لو يكنه
لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما في الثاني فبالمنع من توقف صدق التقليد على ذلك بل يصدق حقيقة بدونه
سلمنا ولكن نمنع من وجوب الاتيان بما يسمى تقليدا لاحتمال ان يكون الواجب هو العمل بقول الغير مطلقا واما في الثالث
فبالمنع من الملازمة وحصر المانع فيما ذكر ممنوع وقياس محل البحث على ما ذكر بطل التحقيق ان بقاء الحكم يتبع الادلة
هو توقف العمل بقول المجتهد على كونه معتقدا له حين الزمان ما او ما توقفه على بقاء الاعتقاد حين العمل فغير معلوم
على وجه الكلية وثبوته في بعض الموارد لا يقتضي ثبوته كلية الا على تقدير حجية العمل بالقياس وهو باطل عندنا على
انه هنا مع الفارق لان السابق انما الدليل فيما اذا رجع عن القول السابق او تردد فيه باعتبار ظهور الفساد
ولا كذلك زوال الاعتقاده بالموت فانه لا يكون كذلك ولا شك ان الاول اضعف من الثاني فلا يجوز قياسه على
الاول وربما كان في الرواية اشارة الى ما ذكرنا فانه قال بعدما نقلنا المحقق الشيخ على واورد هذا الوجه الفاضل

الموفق مير محمد باقر الداماد في كتابه شارع النجاة بتغيير وزاد انه بعد موته يمكن ظهور خطاء ظنه فلا يمكن القول
باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب الجزا بعد تسليم زوال الاعتقادات
والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحكم عن السند وهو هذا الا عين المتنازع فيه فانا نقول
اذا حصل للمجتهد العلم بالحكم الشرعي من دليل اقترن به علمه او ظنه فلم لا يجوز ابقاء ذلك الحكم الذي افتى به في حيوته
بعد موته ولم لا يكفي استناده الى الحكم بالنسبة الى المقلد ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل في حيوته
لا بد لنفيه من دليل او دعوى لزوم بقاء ظن المجتهد حين عمل المقلد او المسئلة غايته لزوم عدم العلم بتغيير
اعتقاد وهو حاصل هنا بحسب الغرض ولمنا الظهور خطاء الظن غير مضر كما في الحي ولضعف هذا الوجه قال
صاحب المعالم والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا دلالة يتحقق بالتمكن انتهى لا يقال نحن نحكم عنا
محل البحث لما اذا تغير ظن المجتهد حال الحيوة في الحكم باعتبار الاستقراء وذلك لان اكثر الموارد التي يفرض
فيها انتقاض ظن المجتهد لا يجوز العمل بقوله بعد زوال الظن فيكون ما نحن فيه محل البحث لانا نقول هذا غير وجيه لان
حجة الاستقراء محل تامل سلمنا ولكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب في جملة من المواضع العمل بقول المجتهد مع انتفاء
ظنه منها ما اذا نسي المجتهد ما اعتقده سابقا والمقلد عالم به فانه يجب عليه التقليد مع انتفاء ظن المجتهد
ومنها ما اذا نام المجتهد فان المقلد يقلده حين نومه مع عدم بقاء ظنه ومنها ما اذا غمي على المجتهد فان المقلد
يقلده حين الاغماء مع انتفاء ظنه وقد يناقش فيما ذكر اولا بالمنع في ارتفاع الظن في الصورة المفروضة لاحتمال
بقائه في الخزانة ولذا يتفق للنائم والمغمى عليه انهما ظانان وكونه من اجل عدم كون بقاء المبنى شرطا في صحة
صدق المبنى بعيد وثانيا بالمنع من جواز التقليد في اكثر الصور المفروضة كصورة نسيان المجتهد واغمائه
وكلا الوجهين نظر ولا يقال نحن نحكم بالمساواة بين الامرين باعتبار ان الاصل عدم جواز التقليد مع عدم بقاء
ظن المجتهد لانا نقول على هذا يكون مرجع هذا الوجه الى بعض الوجوه المتقدمة فلا معنى لجعله مقابلا لها فافهم
واما في الرابع فبان كلام الجماعة لا يكون حجة اذا لم يدل عليه دليل ولم يبلغ حد الاجماع او الشهرة لا يقال ذهب بعض
الى ان فتوى جماعة حجة شرعية لانا نقول هذا قول لا يساعده النظر فلا يجوز الاعتماد عليه سلمنا ولكن الظاهر
انه مخصص عند القائل به بما اذا لم يظهر لهم مخالف في الفتوى واما معه فلا يجوز الاعتماد على فتويهم ولا واحد على الظن
ففتوى الجماعة لا يجوز الاعتماد عليها هنا لوجود المخالف لها وهو فتوى بعض بجواز تقليد الميت واما في الخامس
فبالمنع من الملازمة فيمنع في السادس انه لو جاز تقليد الميت لما وجب تقليد الاعلم من المجتهدين والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه لو جاز
العمل بفتوى الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف

لاهل هذا

لاهل هذا العصر على الاعلم والاورع بالنسبة الى العصر السابقة كاد ان يكون ممتنعا انتهى واما بطلان التالي
فللادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم وفيه نظر للمنع من الملازمة فان معرفة الاعلم غير متعذرة ولا متعسر على ما
كما اشار اليه الوالد فقال بعد الاشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ وفيه بعد تسليم هذا الاجماع انه يمكن الاطلاع
على الاورع والاعلم بالاثار والاخبار والتصانيف ونحو ذلك وهذا في غاية الظهور انتهى سلمنا ولكن نقول نمنع
من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال اختصاصه بصورة العلم به فيكون وجوبه مشروطا ولاحتمال اختصاصه بصورة
ارادة تقليد الحي ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال انا وجدنا الفقيه في مسئلة قولان
انما يجوز تقليده في القول الاخير لوجوب رجوعه عن الاول اليه ووجب اعلام من كان قلده في الاول برجوعه عنه
واكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يعرف بين القول الاول والاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع
بهذا الوجه ايضا انتهى وفيه نظر لما اشار اليه الوالد ايضا فقال بعد الاشارة وفيه انه يمكن العلم بتقدم بعض الفتوى
وتاخيرها في المبين له وانه لا يتم الا بتغيير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغيير منتقض بالحي وفي القول
الثاني ايضا وجه ومنها انه لو لم يصح تقليد الميت لما اجمعوا على النقل عن السلف وعلى وضع الكتب والتاليف في الفقه
مثله واما الملازمة فلانه لا فائدة في الامرين سوى التقليد فقد ظهر ان جواز تقليد الميت مجمع عليه ومما يؤيد هذا
ما ذكره بعض العامة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من جواز تقليد الميت فقال لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها
ولهذا يعتد بها بعدهم في الاجماع والخلاف انتهى وفي هذا الوجه المنع من انحصار الفائدة فيما ذكر لاحتمال ان يكون
الفائدة ما اشار اليه بعض المحققين وحكيناه فقال الاول في مقام دفع الوجه المذكور وفائدة تصنيف الكتب مع موت
مصنفيها استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف
فيه وقال الثاني لا نزاع ولا تامل في ان كتب الفتاوى ينتفع انتفاعا عظيما الفقهاء بل لا يكاد يمكن الاجتهاد الا بملاحظتها
بل لا يمكن وقد وقع في الازمنة الواقعة بعد غيبة الائمة وسيما ان بعد عهدها فان معرفة الخلاف والوفاق وكيفية
فهم الفقهاء للاخبار وترجيحها فيما بينهم ومعرفة الحق والمعدل به التقية وخلاف التقية والتميز بين الاصحاب والشاذ
النادر والاصول الاجماعي وغير ذلك موقوفة على ملاحظتها بل ينتفع كتبهم المتعلمين ايضا اذ لولاه لم يمكنهم الدرس
والتعليم شكر الله سعي الفقهاء حيث ضبطوا ونقحوا وقربوا البعيد واسسوا وجمعوا ونظموا وفصلوا انتهى لا يقال
هذه الفائدة وان كانت محتملة الا ان اتم الفائدة المتعلقة تم لانا نقول لا نم ظهور الفائدة المتعلقة غاية الامر تساوي
احتمالها ومع هذا لا يصح الاستدلال ولا يتم اعتماد العلماء على اخبار الموتى ونقل اقوالهم وحكمهم ودعواهم فيه عن نوع
من باب التقليد الميت فيكون هذا من محل احتمال الفائدة بل لا دليل على انعقاد الاجماع على جواز تقليد الميت لانا نقول
لم اعتماد العلماء على ما ذكر من باب التقليد بل من باب الرجوع الى اهل الخبرة لاستفادة الظن وكيف يجوز ان التقليد الى

العلماء او بعضهم في حقهم وبالجملة التمسك بالاجماع في الحكم بجواز تقليد الميت غاية الفساد انه لو لم يجز تقليد
الميت لزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه بعض الفضلاء من ان كثيرا من الازمنة والامكنة
يخلو عن المجتهدين وعن المتوصل اليهم فلو لم يقبل الرواية عن الميت لزم العسر المنفي وفي هذا الوجه نظر ايضا لان ما دل
على نفي الحرج والعسر الربعية غاية العموم الذي يقبل التخصيص فليخصص هنا بما دل على عدم جواز تقليد الميت المتقدم
اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص حاكم على العام ولو سلم ان كلا من الامرين عام من وجه
وخاص من آخر وان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فالظاهر ان الترجيح بحسب القواعد الاصولية التي عليها المدار
مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلم تساويهما بحسب الترجيح من كل جهة فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو
انه يقتضي عدم جواز تقليد الميت ثم لو منع من تفويض ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت لا تباينه بالكلية وقيل بان
عموم ما دل على نفي الحرج مما لا يقبل التخصيص كالذي لا يقبل التخصيص من عموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق فربما اتجه التمسك
بالوجه المذكور الا ان يجاب بان موضع البحث صورة التمكن من تقليد الحي من غير حرج لا التمكن مطلقا فلا يكون الوجه المذكور نافعا في محل
النزاع فتامل هذا وقد ما قرر في تقرير الوجه المذكور للتنبيه عليه فقال ان قلت لو لم يجز تقليد الميت وانحصر جواز التقليد
في الحي لحصل التكليف العظيم لمن لا يكون مجتهدا والعصر الذي لا يصل فيه الى المجتهد وانهم ح ماذا يصنعون
فيثبت ان عدم جواز تقليد الميت باطل لان استلزام الباطل باطل قلت اولا ما تقولون لو لم يكن كتب الفقهاء موجودة
لكن لم يوجد بينهم كتبهم او فهم كتبهم على وجه الصحة والاصابة لا يكاد يتحقق للفضلاء عن العوام اذ بلا حفظ الفاضل
لا يعلم ان كثيرا من المطالب التي يفهمونها الا يكاد لان لا يعرض على خلافه انهم مثل ان الماء القليل ينجس بالملاقات وان
الكر ما ذا وهكذا الا لم يكتبهم اذ لا يكاد يتحقق مسئلة وفاقية لا يكون من ضروري الدين او ضروري المذهب والعرف يكون الاتم
العلم بها بعينه الخلاف فيها مع ان الاخباريين عن العمل بفتاوى المجتهدين مطلقا والمجتهدين بالعكس وايضا ما تقولون
في الوقايع الخاصة والحوادث الجزئية السانحة التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالبا يحتاج الناس اليه
من هذا القبيل ولا يستنبط من الكتاب ليستنبط لكن لا يقدر على الاستنباط غير المجتهدين واذا تعلق الواقعة بالمسائل
المشكلة مثل القصر والاتمام والحيض في الرضاع وغير ذلك من المعضلات وايضا العدالة مثلا مما يحتاج اليها في غالب الاحوال
في المعاملات والايقاعات والعبادات فلو لم يكن عادلا موجودا ولم يمكن معرفة العدالة بانها هل هي الملكة او حسن الظاهر او عدم
ظهور الفسق وانها هل يتحقق باجتناب الكباير او الاصرار على الصغاير وان الاصرار ماذا يتحقق وانه هل يعتبر فيها
اجتناب المنافيات للمروة ام لا وانه لا بد من المعاشرة الباطنية ام يكفي الظاهر ام لا بد وان كلا منها ماذا وباي قدر
يتحقق ويكفي وبالجملة لو لم يكن العادل موجودا او لم يعرف العدالة ماذا يصنعون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون
العدالة شرطا في الشرع معتبرا فيه على قياس ما قلتم في لغو التقليد الحي وكذا الحال بالنسبة الى غير العدالة من الامور

التي يحتاج

التي يحتاج اليها الناس غالبا على انه يلزم مما ذكرتم عدم الحاجة الى وجود الامام والحجة بعد الرسول صلى الله عليه وآله ما ذكروه ان الثاني قوله
حسبنا كتاب الله وما ذكره العامة حسبنا الروايات والاجتهادات وابن هذا من قولهم حسبنا الاجتهادات المكتوبة في كتب
الاموات بل يلزم مما ذكرتم عدم الحاجة الى الرسول ايضا وبالجملة ما ذكرتم بعينه الشبهة التي اوردها العامة علينا
بسبب قولنا بانه لا بد في كل عصر من وجود حجة على الناس كما لا يخفى على من تامل وامعن نظره وايضا حال الفروع الدين ليس باشد من
حال اصول الدين فما تقولون فيه حال الامكان والامكنة التي ليس من يعلم اصول الدين مثل البوادي والقرى في الجبال
والامصار التي اقعة في بلاد الكفار والبلاد النائية ومنهم من فيهم من يعلم ايضا اما خوفا او سلطنة انهم لا يسمعون قوله او لعدم
مبالاتهم بالدين وبالجملة الواجبات الكفائية التي يجب على المكلفين يحصل بها الانتظام دينهم ودنياهم في غاية
الكثرة وانما يهملونها في التحصيل فيكونون مواخذين معاقبين لتقصيرهم ثم منهم من لا يحصل عقلا فلا يواخذ ومنهم
ماذا يصنعون فاللازم عليهم الاحتياط بقدر ما يتيسر الا ان يكون بالعمل بما هو حرج لانه يعلم هذا اذا كان يتاتى الاحتياط
وهو الاخذ بما هو اوثق واما اذا لم يتات الاحتياط فيكون قول واحد لهم ولم يطلع الا على قول واحد باحتياطه
يختار العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك الا قول الفقيه الميت او يكون قول العامي والعمل بقول الحي وليس من باب التقليد
كما ان عمل المجتهد بقول غيره لا يكون تقليدا بل من باب الاجتهاد كالاخذ بقول المرتضى والجارحين وقول الرواة
وقول اللغويين وقول الفقيه بعض الامكنة وغير ذلك وبين الاجتهاد والتقليد فرق واضح انتهى كلامه اعلى الله مقامه
انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل الميت في عدم جواز التقليد والتالي باطل بقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وفيه نظر للمنع من شمول الاية الشريفة لمحل البحث سلمنا ولكن غايتها الظهور ولا يمنع
ان يتمسك العامي به لاثبات جواز تقليد الميت اما الاول فلان غاية ما يستفاد من العموم الظن ولا يفيد القطع ومن الظاهر ان
العمل بالظن النقلي على الظن الحالي لا يجوز الا للمجتهد فعلى هذا يختص بالمجتهد لما تقرر في هذه المسئلة الرجوع الى المجتهد فان
جوز له تقليد الميت جاز له ذلك والا فلا وليس له التمسك بالادلة الظنية على جواز تقليد الميت نعم ان يحقق له
دليل القطع على ذلك صح له الاعتماد عليه من غير رجوع الى المجتهد ولكن تحقق هذا في هذه المسئلة بعيد في الغاية
واما الثاني فلان العموم انما يصح له التمسك به حيث لم يتحقق ما يصلح للتخصيص واما معه فلا وقد تحقق هنا للتخصيص لان
الادلة الدالة على عدم جواز تقليد الميت تصلح للتخصيص الثبات بظاهر ما دل على العمل بقولهم بعد موتهم بيان انه
يكون على ان هذا عموم المنزلة في قوله علماء امتي بمنزلة انبياء بني اسرائيل فقد استدل به على جواز اقامة الحدود للفقهاء
في زمن الغيبة واستدل به الكفاية ايضا على اشتراط ولاية الحاكم على السفيه فقال لان العلماء ورثة الانبياء وانهم بمنزلة
الانبياء والاشياء في ثبوت ذلك للانبياء فيكون للعلماء ايضا انتهى ومما يفتقر اما اولا فلعدم ظهور صحة سند الخبر المذكور
واما ثانيا فلان العمل بقول انبياء بني اسرائيل بعد موتهم ليس من باب التقليد لحصول القطع من قولهم ولا كذلك العلماء ولا يشمل

عموم المنزلة لمحل البحث واما ثانياً فلاحتمال ان يراد من علماء الامة الائمة المعصومين عليهم السلام بل لا يبعد دعوى ظهوره لانهم علماء
حقيقة ولانهم لو اريد منه غيرهم للزم تخصيص العلماء هنا لا اقل من النصف للقطع بان اكثر علماء الامة ليسوا بمنزلة انبياء
بني اسرائيل ثم واما رابعاً فلاحتمال ان يكون المراد ان العلماء بمنزلة الانبياء في رفع الدرجة لا مطلقاً بل قد يدعى [illegible]
هذا منه واما خامساً فلان العموم انما يصح التمسك به حيث لم يعارضه ما هو اقوى منه او يساويه [illegible] الاخص من وجه
فلان العموم على البحث معارض بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز التمسك به
ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن في [illegible] لانا نمنع من كلية الكبرى [illegible] ولكنه معارض
بالظن المستفاد من قول المجتهد الحي والاخذ بهذا اولى لحصول البراءة اليقينية معه ولاعتضاده بما دل على عدم جواز
تقليد الميت لا يقال هذا انما يتم لو تساوى الظنان في نفس المسئلة الشرعية واما اذا فرض حصول ظن اقوى من قول المجتهد
الميت فلا بد ان يجب الاخذ به عملاً باقوى الظنين كما يجب الاخذ بقول المجتهد الحي اذا كان الظن المستفاد منه اقوى كذلك لانا
نقول التفصيل بلزوم الاخذ به عملاً باقوى الظنين بينهما ان حصل والتوقف او التخيير مع نفيه خرق للاجماع المركب الظاهر
كما لا يخفى السابع ما رواه الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان
عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضاً فدخل علي ابو جعفر عليه السلام يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم
وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس [illegible] ان الكتاب
كان كتاباً للفتوى فتحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد يونس بعد موته وايضاً روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر
الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفحه كله
فقال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر عليه السلام العمل به قبل عرضه عليه وايضاً ابن بابويه
صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع ان كثيراً مما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد
موته والكل مكابرة انتهى وفي هذا الوجه نظر واضح ان الاول انما يدل على جواز استفتاء المقلد عن المجتهد
انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان خبر المجتهد وموته لا يحتمل ان يكون مؤثراً في ذلك انتهى
وفي هذا الوجه ايضاً نظر واضح ان ما دل على جواز تقليد المجتهد بعد موته على جواز تقليده مطلقاً لو كان سبباً
وقد اشار الى هذا في الوافية فقال لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر
الائمة عليهم السلام الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر باخذ معالم الدين
عنهم على ما ذكره الكشي في تراجمهم وتخصيص الحي [illegible] بالميت يحتاج الى دليل ولا يكفي ان دليل العقل ينفي تقليد الاحياء [illegible]
بتقليد الميت انتهى وفيه نظر اما اولاً فلان العموم المشار اليه يخصص بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز
تقليد الميت واما ثانياً فللمنع منه [illegible] على نفي الحرج [illegible] قطعاً واما قول صاحب الوافية ولا يكفي [illegible]

ظاهر

ظاهر لان نفي الحرج اذا كان حاصلاً بكلا الامرين وكان الاول محصلاً للبراءة اليقينية للاتفاق عليه دون الثاني
لوقوع الخلاف فيه كان اللازم الاقتصار على ما يتيقن معه بالخروج عن العهدة فتامل وقد اشار [illegible] الى منع العموم
المشار اليه فقال فان قلت ان ما دل على حجية قول المجتهد يشمل حياته وموته فلم لا ترجحون قول الميت مع انه دليل لم يخصص
مبين قلت اي عموم دل على ذلك اما الاية والاخبار فالقدر الذي يفهم منها ويتبادر هو الحي واما [illegible] دلالتها في
دلالتها عليه واما الاجماع فقد نقل الاجماع على منع حجية قول الميت في هذا المقام [illegible] فتوى المعظم بل لم يثبت الاجماع
فكيف يثبت الحجية نعم المشهور عند العامة حجية قول الميت ايضاً قياساً على الحي بجامع مظنونية الاصابة وهذا مع كونه
قياساً قياس مع الفارق لما اشرنا من ان الميت لا حجية له فان قلت من جملة الادلة التي استدل بها على حجية قول المجتهد
قضاء الضرورة فلعله يشمل ما نحن فيه قلت كيف يمكن دعوى قضاء الضرورة فلعل الاحالة على ما ذكرناه بالنسبة
الى قول الميت انتهى ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فكذا اذا مات وهو ضعيف لما اشار اليه جدي ره فقال
وربما اعترض بان المجتهد الغائب يجوز ان يكون رايه متغيراً لكن الميت ولا يخفى ان هذا الاعتراض في غاية السخافة
[illegible] الاعتراض ان كان قياس الميت بالغائب فاولاً ان القياس عندنا حرام وقد عرفت ان قول المجتهد من حيث
انه قول الحي حجة [illegible] هو ما دل على اعتباره قطعاً اي قد يتم الدلالة في الحي واما الذي [illegible]
فلا العموم الدليل والغائب داخل في الدليل دون الميت بل لو اعتبر [illegible] لاحتمال تغير الراي فانا لم يتحقق قول معتبر
للمجتهد الا ما شذ وجل الادلة والالفاظ على الفروض النادرة كما عرفت وثانياً ان القياس مع كونه حراماً عندنا قياس
مع الفارق لما عرفت ولان الغائب مظنون البقاء على حاله فيستصحب ظنه حتى يثبت خلافه وهذا استصحاب في موضوع
الحكم الشرعي مسلم عند الاخباريين ايضاً بخلاف الميت فان موضوع الاستصحاب انعدم سيما وان الاية لا تشمل والمخصص
لا احتمال في عدم حصول الظن اعتقاداً او حصول اليقين بالعكس لان اليقين الحاصل [illegible] الاستصحاب هو الحكم باستمرار ما علم ثبوته
حتى يتيقن الانقطاع وقد حصل الانقطاع واما بعد الانقطاع فهل هو [illegible] وعلى تقدير الحدوث فيكون الحادث
ماذا هو امر اخر لا دخل له في الاستصحاب وايضاً المجتهد بالموت يخرج عن قابلية التكليف والمجتهد الخارج عنها لا حجية له
اصلاً فلا يمكن القياس من هذه الجهة ايضاً انتهى كلامه رفع الله مقامه وينبغي التنبيه لامور اذا قلد المجتهد الحي على الوجه
المعتبر ثم مات ذلك المجتهد فهل يجوز للمقلد البقاء على تقليده في المسائل التي قلده فيها او يجب العدول عنه الى
تقليد المجتهد الحي فيه احتمالان الاول جواز البقاء على التقليد السابق وهو مختار بعض فضلاء عصرنا
عدم جوازه [illegible] بل يجب الرجوع الى المجتهد الحي وهو الظاهر [illegible] في تعليقة الشرايع [illegible] ولو
لوجوه الاول [illegible] ان الحكم الشرعي من الوجوب وغيرها انما تعلق بالمقلد بتقليده [illegible]
كون الميت [illegible] وهذا كما تعلق [illegible] قبل [illegible]

الامام بالحاضرة قبل السفر ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيه فكذا فيما نحن فيه لا يقال هذا التقرير مختص ببعض
الصور فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول الظاهر عدم الفصل بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب بما يجري فيه بظهور
الاجماع المركب لا يقال ما لم يجر فيه هذا الاستصحاب يجري فيه استصحاب آخر ينافيه فهو واضح فيقع التعارض بين الاستصحابين
فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه البراءة اليقينية من التكليف الثابت وهو هنا العدول عن التقليد السابق لانا نقول هذا
الاستصحاب يقتضي ما يعارضه نافي والمتقدم من الاستصحاب مقدم على الثاني فتم   ان تقليد المقلد قد صح في حال
حياة المجتهد فالاصل بقائه بعد وفاته وهذا كما اذا صح البيع وشك بعد في مفسد فلا شك في جريان الاستصحاب فيه
فكذا في محل البحث لا يقال حكم التقليد في حال الحياة كان الوجوب وهو مما لا يمكن بقائه بعد الموت لانه لا يجب تقليده بعد
موته لا يجوز الا العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز الذي كان في ضمنه فلا يمكن التمسك بهذا
الاستصحاب لانا نقول هذا ضعيف لانا لا نتمسك باصالة بقاء وجوب تقليده الثابت حال الحياة ولا باصالة بقاء
الجواز الذي كان في ضمنه بل نقول قد ثبت لتقليده حال الحياة حكمان احدهما تكليفي وهو وجوب البقاء على
تقليده بعد التقليد والثاني وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا ومخرجا عن اشتغال الذمة بالتكاليف
فاذا مات ارتفع الاول وهو لا يلزم ارتفاع الثاني كما لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع مثلا ارتفاع صحته كما لا يستلزم
ارتفاع حرمة قطع الصلاة ارتفاع صحتها فاذا كان الامر كذلك صح التمسك باستصحاب صحة البيع والصلاة بعد ارتفاع اللزوم والحرمة في
القطع لا يقال الحكم الوضعي هنا انما ثبت بسبب الحكم التكليفي ولولاه لما كان ثابتا لانه ليس له دليل لانا نقول لا نسلم
ذلك ويجري الشك فيه فيكفينا التمسك بالاستصحاب بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي سلمنا ولكن نقول القدر المسلم
هو ثبوت الملازمة اولا والملازمة بالنسبة الى الاستكمال ولا يقتضي هذا الاستصحاب الاستصحاب السابق انما يجوز التمسك
به اذا لم يثبت كون التقليد مشروطا ببقاء ظن المجتهد ولكنه قد ثبت لما تقدم اليه الاشارة في مقام الاحتجاج على عدم جواز
تقليد الميت ابتداء وذلك لانا نقول لا تم الشرط المذكور ويعرف ضعف ما تقدم اليه الاشارة ولا يبقى الفرق بين ابتداء
التقليد واستدامته ما لم يبلغه كما اثر من السلف بل ظاهر قولهم المدعى عليه الاجماع لا يجوز تقليد الميت في الفرق لانا نقول
عدم ظهور كلام القائلين السلف لا يكون بنفسه حجة ودعوى شمول اطلاق قولهم المشار اليه لمحل البحث ممنوع لانصرافه الى ابتداء التقليد
لا غير بل قد يقال لا يمكن شموله لمحل البحث لان البقاء على التقليد ليس تقليدا للميت المصير فيه   انه لو وجب
العدول عن التقليد بعد موت المجتهد للزم الحرج العظيم غالبا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلو غاية الوضوح
انه لو وجب ذلك لاشتهر وتواتر لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل جدا وغير خال لم نسمع ان المقلدين في عهدهم
دفعوا او تركوا تقليد مجتهديهم بعد موتهم ولم نسمع ان الائمة عليهم السلام بعد وفاة مقلدي اصحابهم امروا بالرجوع الى غيرهم
من اهل الفتوى من الاحياء   قال الشيخ علي في حاشية الشرائع بعد الحكم بعدم جواز تقليد الميت تجنبه عرض للفقيه العدل

فسق

فسق والعياذ بالله او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك
بطل تقليده لان العمل في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده
باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى وفيه نظر   اعلم ان الفاضل صاحب الحاشية بعد ان ذكر القولين وحججهما
قال والقول الذي يختلج بالخاطر في هذه المسألة ان من علم من حاله انه لا يفتي في المسائل الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها
الصريحة كابن بابويه وغيره فالظاهر انه يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا توقف في تحقيقه ومن يخالف فتاويه ذلك او من
لا يعلم حاله في ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان
او ميتا فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام يعلم ان دليل الفقهاء في هذه الاحكام دليل
مع ان شرط صحة التقليد ثبوتية القطع والشرع ثابتان معه في هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه
منها الظن بالقطع وربما يشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف ولهذا
يوجد في معظم ما هذا القسم مضبوطة غير قابلة للنسخ بل معنى ما قدم من ذهب اليه منهم وبطلانه بطلان الاختلاف
الرابع القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا على العقد
في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم او الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعي فمخالفه
ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول نعم اذا عرفت هذه الاحوال فالاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على
فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط انتهى وفيه نظر كما اشار اليه جدي
فقال وانا قلت لعل مراده ان قول المجتهد اذا كان موافقا للدليل الشرعي بان اخذه منه يكون حجة يكون مرجعا اصوليا
ولا فرق بين حيه وميته كما انه اذا لم يكن ما اخذه من دليل شرعي ومطابقا له لا يكون حجة حيا كان او ميتا لكنه خطأ
اولا انه خلاف مقتضى عباراته حيث ذكر الخلاف بين الحي والميت لا انه جعل المعيار حقيته وعدمها على حسب ما قلت
وثانيا انه لا شك ان المجتهد اذا يكون حكم شيء في اعتقاده وان حكمه ذلك مطابق للدليل الشرعي ما اخذه منه والا لم يحكم
به قطعا الا انه من حيث عدم كونه معصوما يجوز خطأ ما اعتقده وكذا الادلة لما كانت غالبها ظنية لا يؤمن فيها
الخطأ فان الزمان عدم الحقيقة والعوسية والنقل الا الحكم الظاهر في حكم المجتهد ماض وصلت لانه يعني بشرائع الورع
وبذل الجهد حصل الذي فهمه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه استجمع جميع شرائط الاجتهاد التي هي شرائط اخذ
الحكم الشرعي من حيث ان كل شرط من تلك الشرائط له مدخلية في اخذ الحكم وفهمه واستنباطه وعدم الخطأ امكن من غلبته
وافقه او لمحة النية فانه لو لم يستجمع شرطا من تلك الشرائط وتحقق الخطأ منه لعله يكون معذورا غير معذور
واما بعد استجماعه للجميع لو تحقق الخطأ لا شك في كونه معذورا اذ الخطأ امر لا يكون الا محتا اختياره والظن بانه
يزل في جميع الاحكام الفقهية من حيث انه يجوز ان يكون خطأ فاسد قطعا لانه مخالف لضرورة الدين ويستلزم

الاخبار المتواترة من بقاء احكام شرع النبي في امته الى يوم القيمة مع انه يجوز ان يكون تركه ايضا خطا فكيف تقول سيما
وان الراجح انه خطاء بالقطع والقول بانه ترجيح بالظهور يدان حكم ويجعل بعينه وهو الذي ظهر عنده انه حكم الله
فساده ايضا واضح فتعين ان يكون حكم الله الظاهري في حقه هو الذي فهمه وظهر له بدانه هو ويكون صوابا دائما
وانه احتمل الخطاء بالنسبة الى الحكم الواقع وان اراد ما وضح مما ذكرو في شرح التام والبسط البالغ عليه في رسالة الاجتهاد
والاخطاء وان اردت الحقيقة والصوابية بالنسبة الى الحكم الواقع فهو عبارة عن شرائط العصمة والحال في المجتهد وعدم
العمل بالعدالة الظنية في شيء من الاحكام الفقهية ومع ذلك يرجع الى ان المجتهد قوله لحجة اصلا لا انه حجة مطلقا
سواء كان حيا او ميتا وثانيا ان ما ذكرت هو الدليل الشرعي والمطابق له الانا العامي ايضا لو وافق الدليل يكون حجة بل
من العاصي بل الكافر بل الصبيان الغير المميزين بل الجاهل بل الغافل بل النائم بل السكران بل المجنون بل الذي يقول عنادا او رد قول الله
ورسوله فانه يتفق الموافقة والحاصل ان الاعتبار لو كان بالدليل الشرعي في الموافقة فالامر على ما ذكره من عدم الفرق
بين الحي والميت لان الدليل الشرعي لا يموت ابدا بل هو حجة مطلقا على القائل بالعمل الموافقة له ام لا يموت فان جعلت
حجية قول المجتهد عبارة عن الموافقة للدليل فالامر على ما ذكرنا من عدم الفرق بين المجتهد وغيره من البشر وكذا لو جعلت
علة الحجية هي نفس تلك الموافقة لعدم جواز تخلف المعلول عن العلة وان جعلت علة الحجية كونه ظن المجتهد او جعلته
جزء العلة فلا وجه للحكم ببقاء الحجية بسبب بقاء الدليل الشرعي وحجيته اذ لا كلام ولا تامل لاحد في بقاء الدليل وبقاء الحجية
وقد اشرنا الى ان من بقاء حجية المجتهد نفي ظنه بل قد عرفت انه مع هذا لو فرض بقاء ظنه لا يكون حجة وايضا قد عرفت ان المراد
بحجية قول المجتهد حجيته على نفسه وعلى مقلده خاصة واما المجتهد الاخر والعامي الذي لا يقلده فلا لعدم ظهور اجتهاده
عنده او اعتقاد فسقه او غير ذلك ولم يقل احد بكونه حجة على المجتهد الاخر وعلى ذلك العامي بل لم يجوزه عاقل وما ذكرت
لزم تقضي حجيته مطلقا اذ لا معنى لان يكون القول حقا وصوابا ولا يكون حجة فكان الصوابية والحقيقة تنافيان
بالنسبة الى شخص من الاشخاص مع الحق والصواب بخلاف الحجية وخامسا ان العامي من اين يعرف ان قول المجتهد ماخوذ من
الادلة الشرعية حتى ياخذ بالادلة دائما او لا ياخذ بالاخرى دائما واما المجتهد الذي يقلده قول المجتهد حجة عليه اصلا مع انه اذا
عرف الموافقة للدليل قطعا فلا وجه للاحتياج بقول الفقيه حجة مع انك قد عرفت ان قول الفقيه في نفسه ليس بحجة
لانه غير معصوم ومجرد الموافقة للدليل لا يجعله دليلا بل هو غير حجة وافق الحجة اولا فلو كان هذا سببا للحجية
يكون العامي والفاسق والكافر وغيرهم مما اشرنا حجة ايضا مع انه في الحقيقة اجتهاد منه لا تقليد منه فان قلت
يجوز للعامي ان يستفسر حال المجتهد قلت مع انه يكون مقلدا للمجتهد الاخر الا انه لا يعرف ان المجتهد
الاخر ما اخطا سيما وانه يكون الاول اشهر او اعرف منه ولما اذا كان الاخر اشهر او اعرف فلا ينفع ايضا الا لتحسن
الكلام على الموافقة للادلة واقعا حتى يكون حيا او حجة دائما على حسب ما قد عرفت والا فمن العامي ان المجتهد قوله

ماخوذ

ماخوذ عن الادلة فكيف يجعل تقليده موقوفا على الاستفسار فان قلت اذا كان العامي ان قول المجتهد ماخوذ
عن الادلة الشرعية يعمل به وان كان حيا او ميتا والحجية لا مدخلية لها في الماخذية قلت لا نسلم الكلام في حجية كلام
للعامي في بناء بعض العامي ان يفعله ولا انا العامي يقلد العوام بعض حفظ المسائل بعد اطلاعه من الشرع وانه حق فان قلت
بالنسبة الى العامي والمجتهد كما ذكرت لكن العالم الفاضل الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد من جهة انه لم يحصل تحصيل جميع شرائط
يمكن له ان يعلم ان قول المجتهد موافق للدليل وقول اخر غير موافق له فيفعل بالاول اما لا يفعل الاخر الا انه مثل
هذا العالم ان كان معتقدا بعدم جواز الاجتهاد والفتوى ما لم يجتمع شرائط الفتوى جميعا لا جرم يكون عارفا بان اجتماع
تلك الشرائط لاجل صحة الفهم وصوابيته والاحتراز عن الخطاء وانه مع عدم تلك الشرائط واستجماعها لا اعتماد
بذلك الفهم ولا وثوق ولا اعتماد ومع ذلك يعتقد انه غير مستجمع لجميع تلك الشرائط لاجل ذلك يقلد المجتهد
يعتقد ان المجتهد في الدين هو مصيب حكما بينهما والا ما استجمعا تلك الشرائط ومع جميع ذلك فكيف يتاتى له ان يحكم
بان مجتهدا مصيب واقعا ومجتهدا خطاء واقعا سيما وان لا يجوز الخطاء على نفسه ذلك مع اعترافه بعدم تحقق ما هو
شرط في صحة الفهم وصوابيته واحتمل الخطاء بالنسبة الى المستجمع الشرائط والعلم بذلك او يجوز الخطاء على نفسه لكن يحكم
حكما ما بانه مكلف بفهمه مع اعترافه بعدم صحة فهمه لعدم استجماع الشرائط المعتبرة مضافا الى ان مسئلة تقليد الميت
مع المخالفة المعروف المشهور بين الشيعة والادلة القاطعة الواضحة التي اشرنا كيف تجري بالاجتهاد في بعض مع اعترافه
بعدم بلوغه درجة الاجتهاد سيما بالتفصيل الذي لم يقل باحد من فقهاء المسلمين نعم هو من عقائد بعض الغافلين
المتاخرين ممن عرض عليهم تقليدهم من غير تامل وتدبر اصلا ادعى اسهل كذا يجب ان يخفى على من له ادنى تامل او لم
يكن من العلماء وان كان مثل هذا العالم غير معتقد لشرائط الفتوى المعتبرة للاجتهاد لا جرم لا يكون من المجتهدين ولا المقلدين
في ذلك ان يكون من الاخباريين فهم يجوزون التقليد ايضا مطلقا فكيف تقليد الميت واما ان لا يكون من المجتهدين ولا
الاخباريين فمع تبرئه من هيئته فساد طريقته وعقيدته مما ذكره المجتهدون في موضعه وما ذكره الاخباريون ايضا في
موضعه وان كان مستبصرا منه يقول ان كان عرف الادلة وموافقة الفتوى لها فلا وجه لتقليده ورفع اليد عن الادلة
بل حاله حال المجتهد فيما ظنه لاجل فهمه بفضل انه في الحقيقة ليس تقليد الميت بل عين الاجتهاد لو صح وكذا
ظهر حال استفتاء العامي منه مع انك قد عرفت ان التقليد في نفسه حرام خرج تقليد الحي بالنسبة الى العامي وبقي تقليد
الميت والحي بالنسبة الى غير العامي داخلا في المنع فمثل هذا العالم لو لم يكن حاله حال العامي يحرم عليه التقليد مطلقا وعنده
ان المجتهد مع اعتماده على ادلته ورايه لكنه مختلف عنه من اي دليل نعم الثاني حجة معتقد وجواز بنائه عليه وان
لم يكن عرف الادلة الموافقة حتى يعرف الاصابة بل حاله حال العامي وحكاية استفتائه عن المجتهد قد مرت من
اول الحال الاخر فهو لا اما استثناه من عند العامي ان المجتهد اذا لم يكن حاله هذا لكن حجة رايه عنده كيف يجوز تقليده

وكيف يرخص المجتهد مثل هذا العالم الا اعتمادا على رايه في مسئلة تقليد الميت مع ما فيها مما اشرنا اليه الا ان تقليده
فيها ايضا فيكون من تقليد اذ لم يتمكن المقلد من تقليد المجتهد الحي اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يتعين عليه من المجتهدين
تقليد الميت او لا اختلف كلام الاصحاب فقال الشيخ علي في حاشية الشرايع فان قيل ماذا يصنع المكلف اذا خلا العصر
قلنا يجب على المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل العصر تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم
جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض فان قيل فماذا يصنع في تكاليفهم وقت السعي في اكتساب الاجتهاد
قلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا ياتي المكلف بها على حسب الممكن كما يقال فيمن لا يحسن القراءة ولا الذكر عند الضيق
يقف بقدر زمان القراءة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف وليس يبعد في هذه الحالة الاستعانة بكتب المتقدمين
على معرفة بعض الاحكام فان قيل فما تقول فيما ينقل عن الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد الموتى
في هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح في كتبه الاصولية والفقهية بان الميت لا قول له واذا كان يجب في الواقع الاول
لم يتفاوت عدم جواز الرجوع حال الضرورة والاختيار ولعله اراد الاستعانة بقول المتقدمين في معرفة بعض
المسائل والاحكام مع انتفاء المرجع لانه اراد جواز تقليدهم فتخصيص ذلك توهم غير المراد وقال بعض شراح الجعفرية
ولبعض المتاخرين هنا تفصيل يستدعي المقام ايراده والنظر فيه وهو ان المستفتي ان لم يجد المجتهد الحي فلا يخلو اما ان
يجد من يحكي الحكم عن المجتهد الميت او لا يجد فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد تعين الاخذ من كتب المجتهدين الماضين انتهى
اقول لا يخفى على المصنف المتامل انه بعد اقامة الدليل على ان الميت لا قول له لم يبق لهذا مجال اذ القائل بهذه المقالة
يحكم بين امرين لانه اما ان يسلم الدليل المذكور ويعترف بان الميت لا قول له او لا يسلم بل يقول ان الميت له قول فعلى الاول
لا مجال لهذا التفصيل كما لا يخفى وعلى الثاني وهو ان الميت له قول لم يكن للترتيب المذكور في التفصيل وجه بل يجب على
المستفتي على تقدير وجود المجتهد الحي ايضا ان يعول ويأخذ بقوله وان كان ميتا واما القول بان الميت قوله على تقدير
عدم المجتهد الحي واما على تقدير وجوده فلا فهو تحكم لا محصل له وقال المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة الظاهر العمل بقول الميت
عند عدم الحي اصلا ولا يبعد الحرج والضيق المنفيان عقلا ونقلا ولا استصحابا وتحقق الحكم وحصول الدليل لم يتعين
المسئلة وانحصار المقلد على ان الامر المقلد واجب لا يصلح لدفعه لا علم له ولا حجية مع عدم دليل صالح لدفع
الكلام فيه وحيث ظاهر ان الخلاف ظاهر كما صرح به كثير من الجعفرية وكتب الاصول وليس بمعلوم كون المجمع القائلين ذلك
على ذكر الخصوص في مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالخلاف ولكن مع ذلك لا يحصل الوثوق به
لعدم ظهور المجتهد الحي الا مع العلم بالتفاوت بينهم ووجود الخلاف في تعيين العمل بقول الاعلم واتفاقهم على الاعلم عدم
العلم بالمتاخر ويمكن الخروج من ذلك بعدم القول به خصوصا مع امكان التجزي ووجود الحاكم وقد انحصر الا اذا لم يكن
المجتهد الحي او لم يكن ايسقط التكاليف بالمرة عن المقلدين لبقائهما الضرورة من الدين والاخبار المتواترة فلا بد

من المجتهد

من الاحتياط مهما امكن ان قدر على تحصيل الاجتهاد الجزء وان لم يقصر فيهما اندفع وان لم يمكن وبينه ان يمكن العمل
متعددا ولم يمكن الجمع بينها يتعين العمل باحدهما مخيرا الا ان يكون لاحدهما مرجح فيترجح لهم اختيار الا ان الاجماع عليه
الا انكار السلف ابعد عن الخطا وكون المال لو كان لاصل الفقهاء عندهم اعلم واعرف واوثق وان لم يجد الا واحدا
تعين العمل لهم يقينا ولا يحصل لهم عنه كما عرفت من البداهة وهذا الذي يقليد بل من باب الاحتياط اللازم لما عرفت من عدم
الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى لان الحكم ان عرف بها فلا معنى لجعله احتياطا وان لم يعرف فان ادخل في الدين عمدا فتشريع
حرام وان لم يدخل فيه اصلا بل فعل احتياطا للدين او ادخل فيه من جهة انه يظهر من العقل والنقل كونه مطلوبا للشارع
فهو احتياط والنقل هو الاخبار المتعددة مثل قولهم احتط لدينك بما شئت وغيره بل تتبعها يكشف بعنوان القطع كونه
المدار في الاعصار والامصار وهي احب على من لم يجتهد ولم يقلد والجاهل المتوقف فيما اذا علم التكليف لجهل يقينا او يحكم الاستصحاب
الشرعي او العرفي في فعل مستحب بنية انه راجح بحيث يعتقد عليه الا ان الاحتياط اوثق عنده انتهى وسبيله اعلم ان الاصحاب
جعلوا من شرائط قبول الشهادة انتفاء التهمة كما جعلوا من شرائطها العدالة ولكنهم صرحوا بان جميع افراد التهمة غير قادح
في الشهادة بل منها ما هو قادح ومنها ما لا يكون قادحا وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ولم يذكروا في هذا الباب على كلية
يجب الرجوع اليها اذا حصل الشك في مانعية تهمة خاصة لقبول الشهادة ولا صرحوا بان الاصل في التهمة كونها مانعة
لا حجة بثبت الخروج عنه او كونها غير مانعة لا حجة يثبت الخروج عنه نعم يستفاد من بعض الاصحاب الاول ومن بعض اخر منهم الثاني
فيقع هنا تحقيق في المسئلة قولان للقول الاول وجوه الاول اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة العدل المتهم خرج منها
بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج الباقي فيكون مندرجا تحتها الثاني العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها
بعض الصور ولا دليل على خروج غيره منها فيكون مندرجا تحتها الثالث اطلاق الاخبار الدالة على عدم قبول شهادة
المتهم منها ما نقله في الوسائل فقال محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين
وبالاسناد عن يونس عن عبد الله بن سنان عن سليمان بن خالد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام وذكر مثله الا انه قال الظنين والخصم
ورواه الشيخ باسناده عن علي بن ابراهيم وكذا الذي قبله وعن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن شعيب عن ابي بصير
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام وذكر مثله الا انه قال الظنين والمتهم والخصم رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن شعيب
مثله انتهى وقد حكم في مجمع الفائدة بصحة خبر عبد الله بن سنان وهو الظاهر وكذا حكم بصحة خبر سليمان بن خالد وحكم في ذلك بصحة خبر
ابي بصير واعترض عليه في مجمع الفائدة فقال بعد نقل الرواية قيل صحيحة وفيه تامل بالاشتراك في ابي بصير بل توقيع كونه
يحيى بن القاسم لان قائده شعيب ومنها ما نقله في الكتاب المذكور ايضا فقال محمد بن الحسين باسناده عن عبد الله بن علي الحلبي
قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم والخصم قلت فالفاسق والخائن فقال كل هذا يدخل في الظنين

انتهى وقد حكم في مجمع الفائدة بصحة هذه الرواية ومنها ما نقله في الكتاب المذكور ايضا فقال احمد بن محمد بن عيسى في نوادره
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال لا تقبل قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجوز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين ومنها ما نقله في الكتاب
المذكور ايضا فقال محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن زرعة عن سماعة قال سألته عما يرد من الشهود قال المريب
والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم انتهى والظاهر ان الرواية من الموثقات
فيصلح للحجية لان من ناقش فيها بان الاضمار من سماعة قادح فيها وفيه اشكال انتهى ومنها ما اشار اليه في السرائر ومجمع
الفائدة والرياض قال في الاول بعد ان ذكر امورا تقدح في الشهادة باعتبار التهمة لقوله (ع) لا يجوز شهادة خصم
ولا ظنين والظنين المتهم وهذا لا متهم وقال في الثاني شهادة المتهم مردودة اجماعا المروي عن النبي (ص) انه قال لا تقبل شهادة
ظنين ولا خصم والظنين المتهم وقال في الثالث وصية امير المؤمنين (ع) لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود
في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين قال في الصحاح المتهم الظنين وقال في الرابع في مقام ذكر شروط الشاهد
الخامس ارتفاع التهمة في الشهادة بلا خلاف اجده بل عليه الاجماع في ذلك وفيه والنصوص به مع ذلك مستفيضة كادت
تبلغ التواتر بل لعلها متواترة ففي الصحاح عن الذي يرد من الشهود قال فقال الظنين والخصم قلت في احدها او بل المتهم
في ارثه وجه [illegible] الثلثة [illegible] الفاسق والخائن فقال كل هذا يدخل في الظنين وفي الموثق عما يرد من
الشهود فقال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم ونحوها غيرها
انتهى والمقصود الثاني وحق ايضا الاول ان اكثر افراد التهمة لا يوجب رد الشهادة فكذا المشكوك فيه الحاقا له بالاعم
الاغلب وعملا بالاصل وفيه نظر الثاني عموم مفهوم قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر الثالث عموم
ما دل على قبول الشهادة وقد اشار اليه المقدس الاردبيلي فقال في مقام لكن الظاهر ان لحسن كل منهم مردود دليل افراد
من المتهم ولدليل ظاهر فلا بد من البيان المراد [illegible] بالجملة العدالة مانعة عن رد الشهادة [illegible] لقبولها
التهمة وانه كانت سببا للرد فان العدالة تمنع الخيانة وان كان له فيها نفع ثم التهمة في الجملة ما نقرر بالنص
والاجماع ولجهلها ابطله وقال في مقام اخر وكذا الوكيل انه يشهد للموكل [illegible] ما دل [illegible] بخصوصه
وعموم ادلة قبول الشهادة يدل على القبول والعدالة تمنع بل ظاهر حال المسلم تمنع الشهادة الزور بل التهمة الممنوعة
وتجوز الحمل على الصحة انتهى ومنها ما اشار اليه والدي [illegible] فقال بعد نقل الاخبار السابقة وظاهر اطلاقها
المنع عن قبول شهادة المتهم مطلقا [illegible] وهو خلاف ظاهر كثير من الروايات الواردة في قبول شهادة الرجل لولده
وبالعكس وشهادته لاخيه ولاجنبي [illegible] لكن الخلاف في ظاهر الاصحاب فيما ذكروه من قبول شهادة الصديق لصديقه والوارث
لمورثه وغير ذلك مما ينص [illegible] هذه الاخبار باقية على اطلاقها وعلى ذلك [illegible] ان يقال
فلا اشكال في محل الاجماع استنادا الى تقييد اطلاق النصوص المعتبرة المانعة عن قبول الشهادة بالتهمة بالاجماع ويشكل

في غير

في غيره بناء من الاتفاق على كل من ردها وقبولها معها مع عدم وضوح الفرق بين المقامين مع اشتراكهما في اصل التهمة
ولم يذكر له لهما ضابطا يرجع اليها تمييز المانع منها عن قبول الشهادة و الجامع منها معه [illegible] لكن التحقيق في المسئلة
يقتضي الرجوع الى اطلاق الاخبار المتقدمة نظرا الى انها بالاضافة الى ما دل على قبول شهادة العدل عموما ومطلقا
اما خاصة فيعتبر بها او عامة فيصير التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر
من اجماع وغيره فينبغي الرجوع الى الحكم الاصلي وهو هنا عدم القبول مطلقا انتهى وقد بنا [illegible] فيما ذكره لا نطالب المرجح
المرجح للحكم بترجيح ما دل على قبول شهادة العدل لان سنده قطعي وارد في الكتاب والسنة وكثير في الغاية فلا
كما ما دل على عدم قبول شهادة المتهم مع انه خرج منه كثير من الافراد بحيث حصل الوهن العظيم في دلالته على انه قد
يقال الظاهر ان [illegible] الغالب في المتهم باعتبار الفسق وجهالة الحال فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض
فتدبر بالجملة القول الكلي الى عرفته تنبيه قال والدي دام ظله بعد قوله وهو هنا عدم القبول مطلقا الا ان يقيد التهمة
في بعض الافراد بانها هل هي تهمة او هي داخلة في اطلاق التهمة في النصوص المانعة عن قبول الشهادة معها كما في سيما
في شهادة الوصي والوكيل فيما لهما الولاية فيه مع عدم نفع لهما الا تصحيح التصرف فيه فان قبلت الشهادة في مثله
او فيق بالاصل حسب العموم الدال عليه على الاطلاق مع سلامته عن معارضة عموم هذه الاخبار الماعرفت من التامل في
اصل حصول التهمة او دخولها في اطلاق التهمة المذكورة وللما ذكرناه في كلام الفاضل الاردبيلي وقد ينبه الشهيد
في نكت عليك بمراعاة هذه القاعدة فانها تنفعك في مواضع اذا عرفتها انتهى وسيلة اعلم ان العدالة مما يتعلق
بها احكام كثيرة وقد اختلف العلماء في الخاصة والعامة في تعريفها وبيان معناها الذي يحمل اطلاق اللفظ المجرد
عن القرينة عليه على اقوال الاول ما حكى في كنز العرفان عن بعض الفقهاء فقال العدل ما كان معروفا بالدين والورع عن محارم
الله تعالى الثاني ما حكاه في المختلف ايضا عن الشيخ في ط فقال قال الشيخ في ط العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادلا
الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما
لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة مجتنبا الامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل
بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عادلا في جميع ذلك قبلت شهادته
ما صار اليه ابن ادريس في السرائر فقال والعدل في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا واما في
الشريعة فهو كل من كان عدلا في دينه عدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب
قبيحا وقيل لا يعرف فيه شيء من اسباب الفسق وهذا قريب ايضا وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة
مثل الاكل في الطرقات ولبس الثياب [illegible] وما اشبه ذلك والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا الرابع ما صار اليه الشيخ
في بيد فقال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح

والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الجميع
عيوب ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن على حضور جماعة المسلمين من غير تخلف عنهم الا
لمرض او علة او عذر الخامس ما صار اليه الشيخ المفيد فقال واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر
الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا من الكذب غير متهم فيما يرويه السادس ما اشار اليه المجلسي فقال الاشهر
في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر السابع ما صار اليه المعظم من الخاصة والعامة قال العلامة في التهذيب
العدالة هي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وقال في القواعد هي كيفية نفسانية راسخة تبعث على
ملازمة المروة والتقوى وقال في ... هي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وقال في التحرير العدل الذي هيئة راسخة
في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويحصل بالامتناع عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر او الاكثار منها ثم قال
في مقام آخر العدل هو الذي يعتقد الحق ويثبت عليه وافعال الواجب ما الدين بان لا يرتكب كبيرة ولا يصر على صغيرة ولا يخل بشيء من
الواجبات ولا يترك جميع المندوبات بحيث يعلم منها التهاون بالسنن واما الافعال فتجنب الامور التي يستخف ... وقال في المنتهى
الاظهر العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وقال في النهاية هي كيفية راسخة تبعث على ملازمة
التقوى والمروة وقال الشيخ عميد الدين في المنية والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا
بحيث يحصل ثقة بقوله في نفس السامع بصدق الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر والمحو بذنوبه ...
النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة من بعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الاراذل والافراط
في المزاح وقال الشهيد في ... هي هيئة نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة بحيث لا يلم بالكبائر ولا يصر على
الصغائر وقال في الذكرى هي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة بحيث لا يواقع الكبائر ولا يصر على الصغائر
وقال السيوري في التنقيح العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وقال في كنز العرفان عرفها
الفقهاء بانها ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة ... وامراء على صغيرة او ... حين
الفسق وقال الشهيد الثاني في ... ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى بالقيام بالواجبات وترك المنهيات
الكبيرة والصغيرة مع الاصرار عليها وملازمة المروة وقال في الروض العدالة لغة الاستواء وشرعا كيفية راسخة في النفس
تبعث على ملازمة التقوى وتتحقق بمجانبة الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر فعلا او حكما وقال المحقق الثاني في جامع
المقاصد العدالة لغة الاستقامة وشرعا كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى بمجانبة الكبائر وعدم
الاصرار على الصغائر ومنافيات المروة وقال الشيخ حسن في المعالم هي ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر
ومنافيات المروة وقال السبط الشهيد الثاني في ... العدالة لغة الاستواء والاستقامة وعرفها المتاخرون شرعا
بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وتتحقق التقوى بمجانبة الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر

وقال الفاضل

وقال الفاضل الخراساني في الذخيرة اما المتاخرون فقد قالوا انها ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة بحيث
لا يرتكب كبيرة ولا صغيرة مع الاصرار او في الاغلب وقال الوالد دام ظله في الرياض هي ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى
التي هي القيام بالواجبات وترك المنهيات الكبيرة مطلقا والصغيرة مع الاصرار عليها وملازمة المروة على المشهور بين الاصحاب
وقال الفاضل الهندي في كشف اللثام العدالة الاستقامة والاستواء وشرعا كما في ط ان يكون عدلا في الدين اه وبعبارة
اخرى كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وقال في مقام آخر يعرفها بين العامة والخاصة
في الفروع والاصول مشهور بانها ملكة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بترك الكبائر وقال المقدس الاردبيلي في
مجمع الفائدة المشهور في الفروع والاصول انها ملكة راسخة في النفس تبعث على ملازمة بترك الكبائر وعدم الاصرار
على الصغائر وضم البعض المروة وبعضهم انما اعتبرها في قبول الشهادة وشرطها لا شرط العدالة وبعضهم ما اعتبرها اصلا
وقال الحاجبي العضدي هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة وقال الغزالي فيما حكي هي راسخة هيئة
في الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروة جميعا وقال الآمدي في الاحكام لا بد ان يكون الراوي متصفا بصفة
العدالة وذلك يتوقف على معرفة العدالة لغة وشرعا اما العدالة في اللغة فهو عبارة عن التوسط في الامور من غير
افراط في طرفي الزيادة والنقصان ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا فالوسط والعدل بمعنى واحد وقد
يطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب له وترك الجور في مقابلته وقد يطلق ويراد
به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى من الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته عادل واما في لسان
الشرع فقد يطلق ويراد به اهلية قبول الشهادة او الرواية عن النبي ص وقد قال الغزالي في معنى هذه الاهلية
انها عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة
جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه وذلك انما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات انتهى والتحقيق
عندي ان يقال ان لفظ العدالة اذا ورد في خطاب الشارع والمعصوم حمل على معناه اللغوي فيكون هو متعلق الخطاب
ومناط الحكم الشرعي لانه المعنى الحقيقي وقد تقرر ان الخطاب الشرعي يجب حمله على معناه الحقيقي حيث لا قرينة ولا ريب
هنا حتى لو لم يثبت نقل اللفظ المذكور عن المعنى اللغوي واما معه فلا لان المعنى المنقول اليه معنى حقيقي ايضا ولا شبهة
ومن الظاهر ان اللفظ المذكور قد صار منقولا عن المعنى اللغوي الى معنى آخر في اطلاق كلام المتفقهين من الخاصة والعامة لانا
نقول لا ... ثبوت النقل المذكور في زمن صدور الخطاب المفروض ... الحكم بعده لان الاصل تاخر الحادث فيجب الحكم
بوجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي لا على معناه الحقيقي حال صدور الخطاب المفروض فيه وبالجملة بعد النقل
عن المعنى اللغوي لا يصح في حمل اللفظ عليه وهو واضح نعم ان ثبت نقل اللفظ المذكور الى خلاف معناه اللغوي في
زمن صدور الخطاب المفروض وثبت كون المعنى الثاني هو المعنى الحقيقي عند من صدر منه الخطاب لزم الحكم بوجوب حمل الخطاب

المرفوض على معناه اللغوي لان الواجب حمل الخطاب المجرد عن القرينة على ما هو معنى حقيقي له حال الخطاب وعند المخاطب
لا مطلقا ولكن ذلك غير معلوم لعدم الدليل عليه واصالة تأخر الحادث يقتضي عدمه لما تقرر من المستفاد من كلام جملة ممن تقدم
الا ان الاشارة بثبوت صيرورة اللفظ المذكور منقولا عن معناه اللغوي الى غيره في زمن صدور الخطاب المفروض لان
قولهم الشرعية وشرعا في مقابلة المعنى اللغوي يدل على ذلك مضافا الى ان الظاهر كون المقصود التعرض لتعريف اللفظ
المذكور بيانا لما يتبادر من معنى حقيقية الذي في زمن صدور الخطاب المفروض وكلام هؤلاء واضرابهم حجة ولا يقصرون
عن كلام نحو الجوهري وسيبويه واضرابهما في المسائل اللغوية لانا نقول لا نم ذلك ونمنع من دلالة قولهم الشرعية وشرعا
على ذلك ونمنع ايضا من كون المقصود التعرض لمثل بيان ذلك لاحتمال كون المقصود بيان ما اصطلحوا عليه كما في تعريف
المعاملات كالبيع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها او ربما يستفاد هذا من كلام الاستاد المتقدم اليه الاشارة
ومن جماعة منهم المقدس الاردبيلي فانه قال فيما نقلناه عنه فيما سبق لا يمكن بيان كون العدالة بما هي منقول وما نقل
لها معنى شرعيا منقولا عن الشارع وما ذكره كلا البعض يحتمل ان يكون اصطلاحا للامر الشرعي والعرفي فلم يكن حجة نعم
المعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى جانب لان الفاسق مائل عن الحق والطريق فيكون بهذا المعنى في الشرع حيث
وقع في الاية والاخبار فغير بعيد اعتمادا على قول العلامة المعتضد بما ذكره على ان التفسير بما هو عرفي في الشرع مع اتفاق
اللغة والذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيحة عبد الله بن ابي يعفور فلا بد من اجتناب الكبائر والاطمينان القلبي
والسكون اليه وعدم اتهامه ولا ريب ولا شك ان المتبادر من اللفظ المزبور عرفا في جميع المتشرعة خلاف معناه اللغوي ويكون
حقيقة فيه والاصل ان يكون كذلك في عرف الشارع والمعصوم ع ايضا كذلك بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية لانا نقول
لا نم الصغرى وبالجملة لم اجد دليلا ناطقا بنفسه يدل على ثبوت الحقيقة الشرعية في اللفظ المزبور صيرورته حقيقة
في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصوم ع وان كانت هذه الدعوى لا تخلو عن قوة خصوصا بالنسبة الى زمن الصادقين ع
ومن بعدهما فالتحقيق في بيان المرجع لمعرفة معنى اللفظ المزبور عليه ان يقال ان لم يثبت الدعوى المزبورة فالمرجع اهل
اللغة لا غير وان ثبت فالمرجع اما ان يكون باعتبار اصالة اتحاد عرف المتشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل
في تعريف الفقهاء بيان المعنى الشرعي الذي حمل الخطاب عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع هو اهل الشرع العرفيين فالحكم لكونه
معنى اللفظ المزبور او بكونه جزئه وجب الاخذ به وما حكموا بكونه لعرف كك وجب وان كان الثاني فالمرجع هو العلماء
لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب اعتباره وما اختلفوا فيه ولم يقم دليل على احد الطرفين او الاطراف وجب
التوقف فيه والرجوع الى ما يقتضيه الاصول القطعية والادلة الشرعية اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف
مذهبا للاكثر وح يمكن ترجيحه كما اذا تعارض اهل الخبرة فيما يرجع اليهم وكان الاكثر في جانب بان القاعدة تقتضي ترجيح
جانب الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور واردا في خطاب الشارع والمعصوم ع واما اذا ورد في كلام الاصحاب

والفقهاء فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه ان اتفق وروده في كلام من لا يعلم ثبوت اصطلاح فيه فالواجب حمله
على المعنى اللغوي ويحتمل ان يحكم بحمله على المصطلح عليه الاكثر فالظاهر اشتراكهم في الاصطلاح ثم ينبغي التنبيه لامور
الاول الظاهر انه لا فرق فيما ذكرناه بين لفظ العدالة ولفظ العدل والعادل ونحوها الثاني قال العلامة المجلسي في البحار اعلم انه
نقل اختلف كلام الاصحاب فيها اختلافا كثيرا في باب الامامة وباب الشهادة والظاهر انه لا فرق عندهم في معنى العدالة
في المقامين وان كان يظهر من الاخبار ان الامر في الصلاة اسهل منه في الشهادة ولعل السر فيه ان الشهادة يبتني عليها
الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلاة فانه الغرض فيها الاجتماع
للمؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام وفسقه وكفره لا يضر بصلاة المأمومين ولذا ورد في الاخبار بظاهر الامام او
عدم العلم بفسقه انتهى والسائل بعض ما ذكره في الذخيرة ايضا فقال اعلم ان كلام الاصحاب في معنى العدالة المعتبرة في امام
الجماعة وفي الشاهد مختلف ولفظ العدالة المعتبرة فيهما واحد عندهم من غير قائل بالفرق الثالث اعلم انه لا شك في كون
العدالة شرطا للشيء كما اذا شك في كونها العدالة شرطا في مستحق الزكاة وفي كونها شرطا في العمل بخبر الواحد فلا يخلو اما ان يكون
من الحكم بالاشتراط بتقييد اطلاق او تخصيص عموم او نحو ذلك ظاهر او مما يقدر لفظ معتبر او لا يلزم منه ذلك كما اذا ثبت
اصل المشروط بالاجماع مثلا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحكم بعدم كونها شرطا الا ان يوجد خلاف الاصل بما يصلح
البينة غير دليل وان كان الثاني فالاصل يقتضي الحكم بكونه شرطا في بعض المقامات دون بعض وهو فيما يتوقف على القطع
لا فرق في ذلك بين العدالة بالمعنى اللغوي والعدالة بالمعنى الاصطلاحي وهكذا الحال لو ثبت شرطيته بعض ما اعتبر
العدالة كالعلم او شك في الباقي الرابع اعلم ان تعليق الشرع الحكم على لفظ العدالة ونحو قليل فالاحتياج المعرفة
معناه من جهة تعليق الشرع ليس بذلك الاحتياج نعم تعليق الاصحاب الحكم عليه كثير كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم فلابد
من معرفة اصطلاحهم اذ قد يكون كلامهم حجة شرعية وحيث لا يكون حجة شرعية فلا بد من الرجوع فيما اذا اصح كون العدالة شرطا
الى الدليل ولا حاجة الى معرفة معنى لفظ العدالة من جهة الاستدلال على الحكم الشرعي فالغالب انهم يستدلون على ذلك
بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية وببعض الاخبار والدال على اعتبار الامانة والثقة في بعض
الامور ومن الظاهر ان ما ذكر من الادلة لا يثبت جميع ما ذكروه في تفسير العدالة وثبوت البعض بتلك الادلة لا يقتضي ثبوت الجميع
الا بدعوى الاجماع المركب على ذلك وبالجملة اذا نظر الشارع والمعصوم ع على توقف قبول قول الغير على كونه عادلا فقال
مثلا يشترط في قبول خبر شيء وشهادته ان يكون عدلا او عادلا وقد اتفق هذا كثيرا فهل يعتبر في تحقق هذا الشرط
ان يكون ذلك الغير مجتنبا لجميع الذنوب والمعاصي فيكون صدور ذنب ما منه مانعا من تحقق ذلك وقادحا في عدالته
او لا يعتبر في ذلك بل يعفى ان يصدر منه ذنب فلا يكون قادحا في عدالته ومانعا منها اختلف فيه الاصحاب على قولين
الاول انه يعتبر ذلك وهو المحكي في السرائر وحكاه في الايضاح والرياض عن المفيد والحلبي والقاضي وزاده الاخير

الشيخ في العدة وابي علي الطبرسي وقال الشهيد الثاني في شرح الرسالة كونه مجمعا عليه بين الطائفة **الثالث** انه لا يعتبر ذلك وهو
صريح المبسوط والنافع والمختلف والقواعد والايضاح وشرح مجمع الفائدة والذخيرة والرياض وظاهر التحرير والكركي وغيرهم وفي
جامع المقاصد والكفاية والشيخ بهاء الدين في شرح الاربعين وفي الايضاح للحجة وابن الجنيد وفي الرياض الى الديلمي
والحلبي والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتاخرين قال بل عليه عامتهم وفي الذخيرة الى المشهور بينهم ان الصغيرة
النادرة غير قادحة وان امكنه تداركها بالاستغفار ويظهر من جملة من العبارات التي ذكرناها في الوسيلة السابقة انه
مذهب معظم الاصحاب الاولين وجهه **الاول** ان الاصل عدم قبول قول الغير من شهادة وخبر لانه لا يفيد العلم الا
اذا كان يجتنب الجميع المعاصي بالاصرار هو مفقود بنا اذا صدرت منه صغيرة فيجب التمسك بالاصل المذكور الذي مستنده
العقل وعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير ما يفيد العلم من الكتاب والسنة لا يقال هذا انما يتم حيث يلزم من قبول قول
الغير مخالفة ظاهر الدليل اللفظي او اصل عقلي كاصالة البراءة ونحوها واما اذا لم يلزم منه ذلك فلا كما اذا كان قول الغير
موافقا للدليل اللفظي او اصل عقلي فلا نم ان الاصل عدم قبول قوله لانا نقول نعم ولكن قبول قول الغير باعتباره مخالف
للاصل وحكم شرعي يحتاج ثبوته الى دليل ومجرد موافقته لما ذكر لا يمنع من الحكم بمخالفة الحكم بلزوم الاخذ به للاصل
ولو تمسك ان الحكم بمضمونه في صورة موافقته لا حاجة به لامرين المتقدم اليهما الاشارة لم يستند اليه انما يستند الى ما وافقه
وهو واضح للاشكال انه نعم قد يقال ان ما ذكر من الاصل انما يتم لو لم يرد من الشرع عموم يقتضي جواز الاعتماد على قول الغير
قبل معرفته ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل ويلزم الحكم بعموم اعتبار اجتناب جميع المعاصي ثبوت على انه
حتى تقدم عليه دليل شرعي اذ الاصل المذكور ضعيف بالنسبة الى هذا المفروض لا يترك العمل بالضعيف فهنا
التفصيل بين الموارد ولكنه لم احد قائلا به بل الظاهر ان كل من قال بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال به وكل
من قال بطلان ذلك قال به مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب على الظاهر فلا يجوز المصير اليه فيتعين المصير الى القول الظاهر
وهو واضح اللهم ان يمنع من وجود الدليل على جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله في مقام ونتكلم **الثاني** ان ما دل على
توقف العدالة على ثبوت المروة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق الاولى وفيه
نظر اما اولا فلانه لا قائل بتوقف العدالة على المروة واما ثانيا فلانه يمنع منه ولو تم لظهور الفرق بين المقيس والمقيس عليه
او مع عدم المروة لا يحصل الوثوق بها بالشهادة ولا كذلك اذا صدر بعض المعصية لامكان فرض تحقق الوثوق بها معه
بل مع ما ذكر معظم اشتراط المروة وعدم اشتراط التجنب عن جميع المعاصي **الثالث** ان ارتكاب المعصية يوجب
الفسق ويكون الفاعل فاسقا ولو كانت المعصية صغيرة والاصل في الفاسق ان لا يعول عليه فيلزم اعتبار الاجتناب
عن جميع المعاصي فذلك ويكون صدور المعصية قادحا في العدالة اما المقدمة الاولى فلان الفسق ليس الا الخروج عن الطاعة
كما في القاموس الفسق الترك لامر الله والعصيان والخروج عن طريق الحق او الفجور والفويسقة الفارة لخروجها على الناس

وما في مجمع البحرين الفاسق الخارج عن طاعة الله بالمعصية وما في كنز العرفان الفسق لغة الخروج عن الشيء ومنه فسقت الفارة
فو يسقة لخروجها من بيتها واصطلاحا الخروج عن طاعة الله مع الايمان به وما في مفاتيح ان الفسق انما يتحقق بفعل
المعصية مع اعتقاد كونها معصية انتهى ولا ريب ان كل من يصدر عنه المعصية يكون خارجا عن الطاعة فيكون فاسقا لا يقال
لا نم ان الفسق هو مطلق الخروج عن الطاعة لظهور كلام السيوري في كنز العرفان المتقدم اليه الاشارة في الوسيلة السابقة
في خلاف ذلك ويؤيده قول الشهيد الثاني ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية
ويؤيده ايضا مصير معظم الخاصة والعامة الى ان الصغيرة من المعاصي لا يقدح في العدالة مع عدم الاصرار عليها وظهور كلامهم
في اطلاق لفظ العادل على من اجتنب الكبائر في مقابلات المودة ولم يصر على الصغائر بطريق الحقيقة ومن الظاهر ان كل من صدق
عليه العادل لا يصدق عليه الفاسق وما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لا يصلح للمعارضة لهذا لامكان تنزيله عليه
لانا نقول هذا غير متجه فكيف يجوز طرح خبر جماعة بخبر الواحد مع ان المفهوم من الفاسق ما ذكره الجماعة واحتمال
في الكبيرة مستند لا اشكال ان ما ذكروه يتعين بعد اصالة عدم النقل فتعين المصير الى ما ذكروه خصوصا على تقدير لزوم الحكم
شهادة المثبت على شهادة النافي فان مرجع ما ذكروه الى الاول ومرجع ما ذكر في كنز العرفان الى الثاني على ما ذهب اليه بعض
المحققين واما المقدمة الثانية فلوجوه **الاول** عموم قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا المعتضد بالتعليل في قوله تعالى ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وقد استدل به الاول المحقق في المعارج والعلامة في النهاية والشهيد
في شرح الدراية والشيخ بهاء الدين في شرح الاربعين والسيوري في كنز العرفان على كون الاسلام والايمان والعدالة شرطا في الراوي والشاهد
لا يقال لا نم شموله لما ذكر لخروجه عن محل البحث لورود مخاطبته كما لا يخفى على من لاحظ كتب التفسير لانا نقول ذلك لا يقتضي تخصيص
العام لما تقرر في محله من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل ولا ينافي ذلك ان ما ذكر لفظا عاما خص بدعة لا يعمل به في محل البحث
لانا نقول لا يشترط في الشمول اللفظ العام بل الاطلاق يكفي فيه لان المطلق كثيرا ما يفيد العموم ولا ريب في وجود ذلك فيه
على انه قال المقدس الاردبيلي في زبدة البيان وتنكير النبا والفاسق يدل على العموم اي ان جاءكم ايها المؤمنون فاسق اي فاسق
كان باي خبر كان فتوقفوا فيه حتى تطلبوا بيان الحق من انكشاف الحق ولا تعتمدوا على قول الفاسق ولا تعملوا فان الفسق مانع ويمكن
ان يستدل بمنطوقها على عدم جواز قبول خبر الفاسق ولا يقال ان اطلاق الفاسق ينصرف الى الفرد المتبادر منه وهو غير
المرتكب للصغيرة لانا نقول لا نم تبادر هذا والاصل بقاء الاطلاق على حاله ولا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر عدم
العمل بما ينبئ به الفاسق ولا دلالة على عدم جواز الاعتماد على شهادته فان الشهادة لا يسمى نبا لانا نقول هذا فاسد
فان الشهادة نبا لغة فان في كنز العرفان والنبا الخبر فان كان الاخبار عن الغير فهو شهادة والا فهو اقرار ولا يتعارض
ما ذكرنا بما دل على قبول الشهادة وخروج من كان مرتكبا للكبائر منه لا يقدح في حجيته لانا نقول ذلك لا يصلح للمعارضة لان
ما دل منه يختص ببعض غيره ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر هو لزوم الحكم بتوقف قبول الشهادة والخبر على اجتناب جميع المعاصي

فلا ينبغي توقف العدالة عليه بطريق الاقتضاء ونحو ما هو مربوط بالعدالة لانا نقول هذا باطل فانه اذا ثبت توقف
العدالة عليه لذلك في موضع خاص فيثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر الثاني عموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فتمسكم النار فان المراد بالركون على الظاهر مطلق الاعتماد وقال في القاموس ركن اليه كنصر وعلم ومنع ركونا مال وسكن وفي مجمع البحرين ولا تركنوا
اي لا تميلوا اليهم ادنى ميل ولا تركنوا الى الذين ظلموا اي لا تطمئنوا اليهم وتسكنوا الى قولهم وتظهروا الرضا بفعلهم ومصاحبتهم ومصادقتهم
ومداهنتهم وبكثرة الركون ما اعتمدت عليه وقال في مجمع البيان الركون الى الشيء هو السكون اليه بالمحبة له والانصات اليه لا يبقى
هذا يتوقف على صدق الظالم على كل فاسق حقيقة وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع في غير محله لان الظاهر من كلام جماعة في مقام الاحتجاج
على كون العدالة شرطا في الامام وغير هذا المقام خلافه قال في المعتبر ولان الامام ركون والفاسق ظالم فلا يركن اليه العمل
الفقه باحتياطه في الصلوة وقال في المنتهى ولان الفاسق ظالم فلا يركن اليه وقال في نهاية الاحكام والعدالة شرط لقوله تعالى ولا تركنوا
والائتمام ركون وقال ابن العلامة شرط الامام فلا يصح خلف الفاسق لقوله تعالى ولا تركنوا والفاسق ظالم وقال في كنز العرفان
الظاهر قوله تعالى ولا تركنوا وقال في الانتصار لا يجوز امامة الفاسق والدليل عليه الاجماع وايضا قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا اه وتقديم الامام في الصلوة اتباع له وركون اليه وسكون الى امانته والظالم يمنع منه وقال في الغنية وشرط انعقاد
الصلوة جماعة ان يكون الامام عدلا بدليل الاجماع وقوله تعالى ولا تركنوا اه لان الائتمام بالفاسق ركون اليه وقال في زبدة
البيان قال الله ولعل الاية ابلغ ما يتصور في النهي عن الظلم والتهديد عليه وخطاب الرسول ومن معه من المؤمنين بعد التثبيت
على الاستقامة التي هي العدل لان هذا الركون الذي هو الميل اليه في افراط وتفريط فانه ظلم على نفسه او غيره بل ظلم
وهذا الكلام مشعر بان فسر الظالم بمطلق الذنب كما في قوله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم ولكن عكس
تفسيره بالكبيرة قم وقال في مجمع البحرين والظلم اسم من ظلمه ظلما من باب ضرب والظالم من يتعدى حدود الله
ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفي الحديث الا وان الظلم ثلاثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم مغفور لا يطلب فاما الظلم الذي لا يغفر
فالشرك بالله واما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات يعني الصغائر من الزلات واما الظلم الذي
لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضا وقال في القاموس الظلم بالضم وضع الشيء في غير موضعه ولا يبعد ان عموم الاية الشريفة بحيث
محل البحث لان الظاهر من بعض المفسرين خلافه قال الطبرسي في مجمع البيان ونقيضه في التفسير نهاهم الله سبحانه عن المداهنة
في الدين والميل الى الظالمين فقال ولا تركنوا الى الذين ظلموا اي لا تميلوا الى المشركين في شيء من دينكم عن ابن عباس وقيل
الظلمة عن السدي وابن زيد وقيل الركون الى الظالمين المنهي عنه هو الدخول معهم في ظلمهم واظهار الرضا بفعلهم او اظهار
موالاتهم فاما الدخول عليهم ومخالطتهم ومعاشرتهم دفعا لشرهم فجائز عن القاضي وقريب منه ما روي عنهم عليهم السلام ان الركون هو
المودة والنصيحة والطاعة لانا نقول منع عموم الاية الشريفة ودعوى تخصيصها باجماع اهل البحث بما ذكره فاسد لان الاصل لزوم
حملها على ظاهرها وهو العموم ولا معارض له سوى ما ذكره وهو لا يصلح له كما لا يخفى ويؤيد ما ذكر ظهور بناء كثير من الاصحاب

على عموم الاية وعدم حملها على ما ذكره ابن عباس والسدي وابن زيد ولا يبعد القول وان وضع لما يعم كل معصية الا ان اطلاقه ينصرف
الى بعض افراد المعاصي فلا يشمل لانه الشريفة العموم وعموم قوله الذين لا يسلم من الانظار المذكور بناء على التحقيق من ان
عموم الموصول يقتضي ظاهر الصلة ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره المقدس الاردبيلي في زبدة البيان ومجمع الفائدة قال في الاول
والاستدلال بهذه الاية على اشتراط العدالة في الوصي ومستحق الزكوة والخمس وعدم جواز اعطاء شيء الى غير العدل ليس
بصحيح وهو ظاهر نعم يمكن الاستدلال بها على تحريم الصلاة ما الظلمة ومعاشرتهم ووجوب التنفر عنهم واجتنابهم مطلقا خصوصا
حكام الجور وسيما من حيث الظلم والذنب وقال في الثاني لا شك في تحريم معونة احد من الظلمة والفسقة في الظلم ويدل عليه
العقل والنقل من الكتاب والسنة والاجماع مثل ولا تركنوا اه فان الركون هو الميل القليل واذا كان الميل القليل اليهم
موجبا لمس النار الذي يدل عليه بتركيبه فعاونتهم بالطريق الاولى موجب لمس النار لعل المراد بالذين ظلموا حكام الجور
وسلاطينهم الذين يجعلون انفسهم قائما مقام رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فعونتهم واعوانه واضرابه ويحتمل مطلق الظالم المطلق
العاصي والفاسق لانه المتبادر الى الفهم ولان الظالم الميل اليه يكون بهذه المثابة لعظم عقابه ويكون
المراد المنع عن معونتهم وعن الدخول في اعمالهم المحرمة الموبقة كما يدل عليه الاخبار الكثيرة ومما يؤيده ما قلناه من ان المراد
هو حكام الجور ما رواه سهل بن زياد رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ولا تركنوا الى الذين ظلموا اه قال هو
الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه الى ان يدخل يده الى كيسه فيعطيه وفي الفقيه باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله وقال من مدح سلطانا
جائرا او تخفف وتضعضع له طمعا فيه كان قرينه في النار وقال الله عز وجل ولا تركنوا اه لانا نقول ما ذكره
لا يصلح للاعتماد عليه اما الاول فلان عموم الموصول يمنع من نظر في صلته الى بعض الافراد وان كان شائعا كما عليه بعض المحققين
او لان معظم الاصحاب على ان الاية الشريفة ظاهرة في العموم الثالث عموم ما دل على نفي المساواة بين الفاسق والمؤمن
وهو قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد استدل بهذا في الايضاح على كون العدالة شرطا في
الشاهد فقال العدالة شرط في قبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق اه والنبأ الخبر وكل خبر من الفاسق غير معلوم
الصحة من غيره فلا يقبل والشهادة خبر وقال تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقال عز اسمه ممن ترضون من الشهداء والفاسق
ليس بمرضي وقوله تعالى افمن كان مؤمنا الخ والمنع من المساواة اوجب قبول العدل لانه اما ان يرد او يتوقف لا والتسلم ان
يكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل اجماعا والثاني يستلزم المساواة وقد نفاه فتعين قبوله وهو المطلوب الا ان يقال ان
الايتين في الفاسق نزلتا في الوليد بن عقبة بن ابي معيط اما الاولى فلانه كذب على قوم وقال انهم امتنعوا عن اداء الزكوة
الى النبي فنزل فيه ان جاءكم اه واما الثانية فخاصم عليا وفخر عليه انه اسبط لسانا فنزلت فيه وهو الاية لانا نقول
خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام كما ثبت في الاصول انتهى كلامه وفيه نظر قال الابق هذا يتوقف على كون ما يدل على
نفي المساواة من صيغ العموم وهو موضع الوقف ومنعه جماعة من الاصوليين منهم المحقق في المعارج ومنهم ابو حنيفة

لا يستوي مفيدا

ونجم الدين والعلامة على ما حكي ولهم على ذلك وجوه الاول ان الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل وجه فاذا قيل
زيد وعمرو يستويان افاد ذلك تساويهما من كل جهة فيجب ان يكون الاستواء في النفي غير مفيد لنفي الاستواء من كل جهة اما
المقدمة الاولى فلوجوه منها انه لو لم يكن مفيدا لاثبات الاستواء من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خصوص بعينها
والتالي باطل لان الاصل عدم الاجمال واما المقدمة الثانية فمنها انه لو لم يفد ذلك وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم
ان لا يستقيم الاخبار بالمساواة بين شيئين لان المساواة بوجه لا يختص بهما بل كل شيئين كذلك اذ ما من شيئين الا ويستويان
في صدق الشيئية وفي سلب ما عداهما عنهما واذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة
وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا ومنها انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان
وهو باطل ومنها انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء مطلقا ويكون كذبا دائما لما تقدم وهو باطل واما المقدمة
الثانية فلما ذكره جماعة من ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي مضافا الى الظهور والاتفاق على ذلك وقد اعترض على هذا الوجه
المحقق في المعارج فقال لا نفي المساواة بين الشيئين لا يقتضي عموم نفي المساواة خلافا لبعض الشافعية لنا ان المساواة تقتضي
الاستواء في جميع الصفات فنفي المساواة نفي لذلك المجموع ونفي المجموع من حيث هو كل يصدق بنفي بعضه فلا يلزم نفي المساواة انتهى
الثاني ان نفي الاستواء تارة يستعمل ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة وتارة يستعمل ويراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب
ان يكون حقيقة في القدر المشترك واللفظ الدال على القدر المشترك لا يدل على شيء من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون
اللفظ المذكور دالا على العموم وقد اشار الى هذا بعض فقال لا نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها والدال
على القدر المشترك لا اشعار له بخاصة الجزئيات الثالث ان نفي الاستواء تارة يقيد بجهة خاصة واخرى بجميع الجهات فيجب ان
يكون حقيقة في القدر المشترك لاصالة عدم التاكيد والتجوز والاشتراك فلا يكون ظاهرا في الاخص لما تقدم الرابع ان نفي
المساواة قابل للتقسيم الى الامرين المشار اليهما فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك فلا يكون ظاهرا في العموم
لما تقدم الخامس انه لا يصح سلب نفي الاستواء عن نفي الاستواء من جهة خاصة فلا يقال لم ينف الاستواء وعدم صحة السلب دليل
الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة السادس ان نفي الاستواء لو كان موضوعا للنفي من كل جهة لكان من اللفظ
الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه عقلا على وجه الصدق لان نفي الاستواء من كل جهة محال عقلا على وجه الصدق اذ ما من شيئين
الا ويجتمعان في مساواة من جهة كما تقدم اليه الاشارة والتالي باطل لامتناع صدور مثل هذا الوضع من الواضع الحكيم فالمقدم مثله
سلمنا امكان صدور مثله من الواضع ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل واليه اشار بعض فقال لو كان
نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل جهة لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لا بد ان يستويا
في شيء ما حقيقة حتى النقيضين والاصل في الاطلاق الحقيقة السابع ما اشار اليه المحقق فقال فالمساواة قد تطلق في الجملة
اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من

من نفيه

نفيه نفيه الثامن اذا قيل لا يستوي زيد وعمرو صح ان يقال اردت انهما لا يستويان من كل وجه او من بعض الوجوه لانا نقول
الظاهر من نفي المساواة العموم ونفيها من كل جهة يمكن نفيها كما هو خيرة جمع من الاصوليين كالآمدي والحاجبي والعضدي والعلامة
والشيخ عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والآمدي عن اصحابه القائلين بالعموم ولهم على ذلك وجوه الاول ما تمسك به العضدي
تبعا للحاجبي فقال لنا انه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة
فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال بتتبع موارد الاستقراء انتهى وقد يمنع كون الفعل نكرة
ثم ولو سلم فالملازمة ممنوعة لا ما دل على ان النكرة يفيد العموم ولا يعلم شموله لمثل هذه والاستقراء غير معلوم ثبوته لان هذا النوع
من النكرة مغاير لغيره من سائر النكرات مغايرة تامة ومعها لا يعجب الالحاق ثم هذا وقال العلامة في بيان نفي الاستواء
لمن كان نكرة الا ان متعلقه اذا كان جزئيا لم يعم النفي بل عموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد يقتضي
عموم سلب الضرب المضاف اليه انتهى وفيه نظر الثاني ما اشار اليه الآمدي فقال الحجة اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد
وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منفيا وهو خلاف مقتضى
اللفظ انتهى ولا يخفى ان هذا انما يتجه على تقدير كون اثبات المساواة لا يفيد الا لكنه باطل لما تقدم من الحجة على كونه مفيدا له
فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول لا نم كون اثبات المساواة يفيد العموم لعدم التبادر وما استدل
به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة لا ينهض لدفع مثل ذلك الوجه بمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم من الظهور
المدعى في القول بافادة النفي المساواة واثباتها العموم معا لان الظاهر ان كل من قال بافادة احدهما العموم قال بافادة الآخر
اياه فلا يبعد دعوى رفع البناء من الوجوه المذكورة او ما يقرب منه ثم يمكن الاستدلال على اثباته لا لانه نفي المساواة على العموم فالوجوه
المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا ترجيح يجب التوقف ومعه لا يجوز الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة
العموم وقد اشار الى هذا الآمدي وكذا العضدي فقال التفتازاني الاشارة الى الاجمالي والجواب المعارضة بالمثل بان يقال المساواة في الاثبات
للعموم بل الخصوص وهو بعض المساواة والا لم يصح اثبات مساواة الشيئين ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي
مساواة ولو في تعينهما فيكون قولنا يستوي موجبا جزئيا معناه بعض وجوه المساواة ثابتة ونقيضه السلب الكلي فقولنا
لا يستوي معناه لا شيء من وجوه الاستواء بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه اخص من هذا وهو انه لو كان نفي المساواة
للخصوص لما صح الاخبار به لعدم اختصاصه بامر نعرفه وبالجملة فيتعين عدم الصحة وعدم الافادة في طرفي الاثبات والنفي
فيتساويان مع شبهة معارضة والتحقيق ان المساواة لا دلالة لها على العموم وانما يفيد بحسب القرينة ولولاها لم تحمل عليها
كما ذكرناه والعموم انما ينشأ من النفي الداخل على النكرة وانما يتحقق بالقرينة ولولاها لما صدق انتهى وليس الامر كما ذكرنا
وقولنا فيتساويان بمثل الوجوه المذكورة على دلالة نفي المساواة على العموم وان سلم ابطال الوجوه المذكورة وغيرها فلا يصح التمسك
بهذه الوجوه ولا يقال انه على كون اثبات الاستواء مفيدا للعموم التاسع ان الكلام في الافعال المنفية نحو لا اكل وما رايت اعمى

بنفيه العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كان الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب لا يقال يعارض هذه الوجوه الوجه
المقرر على كون نفي المساواة غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها امر قوية فلا يصلح للمعارضة الا انه لا
على كون اثباته مفيدا للعموم وقد عرفت ما فيه واما الثاني فلانه انما يكافى الدليل لو لم يوجد دليل اقوى على خلافه واما معه فلا
ومحل البحث من هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه موجود فلا يكافى الى ذلك هذا على انه يمكن التمسك
بهذا الوجه على كون اثبات المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى فيتوجه نحو ما ذكرناه دفع الوجوه التي استدل بها على
ان اثبات المساواة للعموم امر نجامع معارضته بمثلها فلا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على تقدير تسليمه غاية ما يثبت الوضع
للقدر المشترك لا نفي ولا ان نفي الاستواء على العموم فيجوز ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك فان اللفظ
الموضوع له قد يكون ظاهرا عند اطلاقه في بعض الافراد كلفظ النقد الظاهر في الرائج عند الاطلاق مع كونه موضوعا للقدر
المشترك بينه وبين غيره فالتحقيق انه كان محل البحث في لا يستوي مجرد دلالته على العموم فالوجه المذكور لا يمنع التمسك
في دفعها وان كان وضعه للعموم كما يستفاد من كلام الجماعة فيجوز التمسك به في دفعه لكن يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر
واما الثالث فلما ذكرناه في مقام دفع الوجه الثاني واما الرابع فللمنع منه مضافا الى ان ما يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه
الثالث واما الخامس فلما اشرنا اليه في دفع الوجه الرابع واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمتنع ذلك لو كان الموضوع
لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا ولا اشكال في ان المركب لم يوجد فلم يوجب دار ونحو ذلك من الالفاظ الغير الموضوعة
وهي تلزم قطعا واما العلامة في الحقيقة اذا تعددت وجب الحمل على المجاز وكون الحقيقة ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن
وضعه ثم انا نمنع الملازمة لانها انما يتجه لو اريد ان نفي الاستواء يفيد العموم من كل جهة وهو محل الدلالة نفيه من الجهة
التي تكون نفيها عقلا وعرفا كما اشار اليه العضدي فقال اذا قيل لا مساواة فانما اريد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وان
كان ظاهرا وهو من قبيل المخصص العقلي نحو الله خالق كل شيء وتحقق هذا لم لو سلمنا الملازمة فنقول بنحو هذا
الوجه يمكن الاستدلال على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي
فقال المقام نفيه في الجواب بما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم
نفي الاخص ولولا ذلك لجاز مثلا كل ما لا يتم نفي ابدا ويقال ما في الدار رجل الا رجلا عم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلافا
ما يقضي بالدليل انتهى واما الثامن فلان حسن الاستفهام الاخص بالمجمل لا يتحقق في الالفاظ الظاهرة نعم نعم يتحقق في الالفاظ
الصريحة ومن الظاهر ان لفظ لا يستوي على تقدير افادة العموم ليس من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن الاستفهام المناسب
لئلا يعين كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن الاستدلال بالوجه المزبور على عدم افادة لا يستوي العموم فيرد ما تقدم للنقض لا ستفهامها
وان كان الحكم لان الاصل اختصاصها بالمجمل لغلبتها فيها لانا نقول الاعم ذلك انكار الغالب تحققها في المجملات فكيف
الغالب عدم الاجمال فتعارض الامران والانصاف ان المسألة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفي دلالة نفي الاستواء

على العموم

على العموم ودلالة اثبات المساواة على العموم لانه اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة مثلا كان المفاد انهما
يتشاركان في جميع مراتب العلم والشجاعة لا يزيد احدهما على الاخر واذا قيل لا يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما
ليسا متشاركين في جميع مراتب الصفتين فانهما ثابتتان لاحدهما دون الاخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره
بانهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين فقال ان معنى قولنا هذان متساويان انه لا تفاوت
بينهما فيه واذا قيل لا يستويان جاز تفسيره بانهما يختلفان فيه وحينئذ فلا تبطل ما ذكرناه وقد يقال انه اذا ذكر المخصص ما اذا
ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر ولو قيل ان المساواة
في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف وقاعدة الحذف في المتعلق يفيد العموم لم يكن بعيدا وربما
يشير اليه كلام بعض الاصوليين قال العلامة في النهاية بعد نقل ادلة القولين والتحقيق ان يقول المساواة من الامور الاضافية
لا يعقل الا مضافة الى غيرها كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فالوجه العرفي تقتضي الاطلاق
عائد الى الجميع فيتضمن ترجيح العموم والاوجه الوجوه التي نقلت من الطرفين لا يخلو من دخل فالاقرب البناء على
العرف وقال السيد عميد الدين والمانع لكون الاستواء من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وتطرق الاكتفاء فيه
في الاستواء في امر ما لم يكن بين هذين القسمين مضبوطا لغة فوجب البناء في ذلك على العرف انتهى وعلى هذا ربما امكن
الاستدلال بعموم ما دل على نفي المساواة بين المؤمن والفاسق على كون اجتناب جميع المعاصي شرطا في العدالة لان ثبت
لو سلم العموم فلا يصح الاستدلال به العموم المزبور على ذلك لانه يلزم منه خروج اكثر افراده منه اذ المقطوع به تساوي المؤمن
والفاسق في اكثر الامور ومثل هذا العام لا يجوز التمسك به بل لا يعلم تخصيصه بمن يرد المثل في التخصيص بناء على
التحقيق من عدم جواز تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من النصف اللهم الا ان يقال ان ذلك مخصوص بالوضع للعموم واما لو قيل
لا باعتبار الوضع كما هو الفرض فلا وفيه نظر لامكان المناقشة فيه بالمنع سلمنا ولكن يمكن منع الاستدلال به على
ذلك لعدم كون عموم محل البحث عرفيا او وضعيا من جهة اخرى وهو انه الظاهر المتبادر منه عموم نفي المساواة في جميع الاحكام
بل في احكام خاصة منها محل البحث فيه ان لفظ العدالة حقيقة في اجتناب جميع المعاصي لا غير فيجب حمل اطلاقه
عليه ولا ما يتوقف عليه لما المقدمة الاولى فلوجهين الاول انه المتبادر منه عند الاطلاق والاصل في امثال التبادر ان
يكون علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز انه لا يصح سلبه عن اجتناب جميع المعاصي ويصح سلبه عن غير المجتنب عن بعضها
مطلقا والاصل في صحة السلب ان يكون علامة الحقيقة وعدمه ان يكون علامة المجاز واما المقدمة الثالثة فلما تقرر من
وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي عند الاطلاق وفيه نظر لان غاية ما يستفاد مما ذكر في بيان المقدمة
الاولى كون اللفظ المذكور حقيقة في ذلك في عرفنا وهو لا يستلزم ان يكون في عرف المتشرعة كذلك واصالة عدم النقل
لا يجوز التمسك بها هنا لمعارضتها باصالة ان المعنى المذكور غير معناه اللغوي على انا نمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية

فان اهل عرفنا لا يفهمون معنى اللفظ المذكور والشاهد عليه انهم كثيرا ما يستفسرون عن معناه ولو كان اصطلاحيا مستعملا
على شيء لما استغنوا عن ذلك الاستفسار كما لا يستغنون عن الاستفسار عن معنى لفظ الصلاة ونحوها واما التمسك بالتبادر
فيحقق السابق هنا فغير وجيه لانا لو سلمنا وجوب حمل اللفظ المذكور على معناه اللغوي في خطاب الشرع لوجب الحكم بدلالة
اطلاقه على لزوم الاجتناب عن جميع المعاصي اما لان اطلاقه ينصرف اليه كانصراف اطلاق لفظ الغسل الى الغسل بالماء
او لان ارادة العدالة من جهة خاصة يقتضي الاجمال والاصل عدمه فيجب ان يكون المراد من جميع الجهات لانه لذلك لانا نقول
لا نم الملازمة المذكورة والوجهان المذكوران لا يثبتانها اما الاول فللمنع منه واما الثاني فللقطع بامتناع ارادة جميع الجهات
فلا يمكن ارادة البعض وحينئذ لا دليل على التعيين فيلزم الاجمال ووجب الرجوع في البيان الى الشرع ولعل هذا هو السر في
رجوع اهل زماننا الى العلماء في مقام معرفة معنى اللفظ المذكور وبالجملة التمسك بهذا الوجه دعوى كون لفظ العدل
في خطاب الشرع ظاهرا عند الاطلاق في اجتناب جميع المعاصي محل اشكال واضح ولعله لم يستند اليه احد من القائلين
بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي ولا استند من قبلهم خصوصا من قيم ان المقصود من جعل العدالة شرطا ليس الا
حصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور الفسق والمعصية ومنها وقد تمسك بهذا الوجه جماعة من الفقهاء على اعتبار العدالة
في الشاهد فقال الاول لاشتراط العدالة في الشاهد وقد دل العقل في الجملة والنقل والسنة بل الاجماع ونحوه اجمالا
الى الكل اما الاول فلان الاطمينان القلبي لا يحصل الا بالعدل ولصيانة حقوق الغير الا على القول ونحو ذلك واما الثاني
فقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم الاية وممن ترضون من الشهداء والمرضي هو العدل انتهى وفيه نظر ان كل معصية كبيرة
وكل كبيرة قادحة في العدالة فكل معصية قادحة فيها وفي كلتا المقدمتين نظر اما الاولى فللمنع منها بل التحقيق
وفاقا للمعظم ان المعصية تنقسم الى كبيرة وصغيرة ولا تنحصر في الكبيرة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما الثانية فللمنع منها ايضا
لعدم الدليل عليها الا ان يقال لما ثبت ان المعصية لا تكون الا كبيرة وقد ثبت ان الكبيرة قادحة في العدالة فيثبت المقدمة
الاولى الا ان يلتزم بالمقدمة الثانية عملا بالاجماع المركب لانا نقول لا نم تحقق هذا الاجماع ويشير الى هذا المنع
كلام الفاضل الخراساني فانه قال ولعل القائلين بان كل معصية كبيرة بالنسبة الى معصية اخرى لا يقدح عندهم
العدالة التي يعتبر القادح عندهم التظاهر بها والاكثار منها وعدم المبالاة بحيث لا يظهر فيها اثر التقوى والورع
عن محارم الله او يقال القادح في العدالة ارتكاب الذنوب بحيث لا يصح توصيفه بالورع والتقوى عرفا وهذا امر
يختلف بحسب الاوقات والاحوال وانواع المعاصي فقليل من بعض انواعها كالقتل يقدح فيها وكثير من بعض انواعها
لا يقدح فيها كبعض المعاصي التي يبتلى بها الناس غالبا ولا ينفك عنها الا البالغون في التقوى المتناهون فيه
الاحلام وان صح اطلاق الكبيرة بالنسبة الى ذنب اخر اصغر منه او يقال بعض انواعها وهو المخصوص باسم الكبيرة عند
القرية الاظهر كالقتل والزنا وعقوق الوالدين واشباه ذلك قادح عندهم في العدالة مطلقا واما غيرها فيقدح مع

الاكثار

الاكثار والاصرار وان اشتراك الكل في كونها كبيرة ببعض الاعتبارات وقد نقل بعض اصحابنا الاتفاق على ان مثل
القتل والزنا والعقوق قادح في العدالة مطلقا ولعل هذا الوجه اقرب الى التحقيق واشبه بالضبط وقد توهم قبله ان
المراد بالعدل عندهم من اجتنب الاكبر ولم يصر على الاصغر حتى عن له معصيتان اكبر واصغر وهو ضعيف انتهى وفيه
نظر لظهور كلام جمع كثير في دعوى الاجماع المركب المشار اليه وبثبوت استلزام المقدمة الاولى المقدمة الثانية ويؤيده انه
لولا ذلك لما كان للنزاع العظيم في ان المعاصي كلها كبائر او لا فائدة كما اشار اليه المحقق الاردبيلي فانه قال لان الظاهر
ان اثر الخلاف انما يظهر فيما اذا قيل بقبول شهادة صاحب الصغيرة فان قيل بوجود الصغيرة قبلت وان قيل
بان لا صغيرة فلا يقبل شهادته كصاحب الكبيرة والا فلا اثر للخلاف الا مجرد التسمية والنزاع في ذلك هين لا ينبغي
ظهر كلام الطبرسي والشيخ على ما حكي في دعوى الاجماع على فساد القول الثاني وكذا يظهر من الحلي ايضا فانه قال
قال شيخنا ابو جعفر اما ان كان مجتنبا للكبائر مواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله فان كان الاغلب مجانبة المعاصي وكان ممن يقع
ذلك منه قبلت شهادته وان كان الاغلب مواقعته للمعاصي واجتنابه لذلك نادرا لم يقبل شهادته وهذا القول لم يذهب
اليه الا في هذا الكتاب اعني ط ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها ولا
شك ان هذا القول تخريج بعض المخالفين واختاره شيخنا ونصره واورده على جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذه عادته
في كثير مما يورده في هذا الكتاب انتهى وفيه نظر لانا لا نم دعواهم الاجماع على ذلك كلما وكون الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل
انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير المعظم الى خلافه واما مع ذلك كما في محل البحث فلا وهو واضح ما اشار اليه
الايضاح قال في مقام ذكر حجة هذا القول احتج القائلون بالاول بان الشهادة من الفضيلة باتة لفضيلة النبوة والامامة
لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة محال ان يقدم على معصية الله تعالى صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى
والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك في جنات مكرمون وتعليق الحكم على الوصف يشعر بكونه علة له ولانه لو لم يكن الحكم زائدا
والاكرام ليس بالعموم في الاوقات عزا وهو نفي العدالة وقد تقرر في الاصول ان الاهانة لا تليق غاية ما يستفاد من هذه
الحجة اعتبار اجتناب جميع المعاصي في العدالة المعتبرة في غير لانا نقول الظاهر انه لا قائل بالفصل والظاهر ان العدالة بمعنى واحد
عند الاصحاب في جميع الابواب نعم الانصاف ان الاعتماد على هذه الحجة في غاية الاشكال وقد اجاب عنها في الايضاح الجواب
الى قوله الاول وانما بعض الاخبار من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل
العدالة التي شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لان هذا الخبر ضعيف السند فلا يصح الاعتماد عليه
مع ان الظاهر خلاف الاجماع ثم للقول الثاني ايضا وجوه ما استند اليه معظم ارباب هذا القول من لزوم الحرج لو قيل
بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال الشيخ في ط وانما اعتبرنا الاغلب في الصغائر لانا لو قلنا انه لا يقبل شهادة

من واقع الذنب من الصغائر ويؤدى ذلك الى ان لا يقبل شهادة احد لانه لا ينفك احد من مواقعة بعض المعاصى وقال العلامة
في المختلف والوجه ما قاله الشيخ في المبسوط لنا اعتبار اجتناب جميع القبائح في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدى الى بطلان الشهادة و
عدم مشروعيتها وذلك مناف لمقتضى الحكمة وقال في القواعد ولا يقدح النادر في الصغائر وقال فخر الاسلام في الايضاح
بعد الاشارة الى ما صار اليه الاكثر وهو الاصح عندي وعند والدي وجدي لان اشتراط اجتناب جميع القبائح الصغائر و
الكبائر ما دام على الاول يلزم منه بطلان الشهادة وعدم مشروعيتها وذلك مناف لمقتضى الحكمة وقال الشهيد الثاني
في ذلك بعد الاشارة الى القول بان كل معصية كبيرة فعلى القول الاول يقدح في العدالة اي معصية كانت ولا يخفى ما في هذا
من الحرج والضيق لان غير المعصوم لا ينفك من ذلك وقد قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال المقدس الاردبيلي في
مجمع الفائدة بعد التصريح بان الفائدة في النزاع في ان الذنوب كلها كبائر او لا انما تظهر في الشهادة وحمل الاشارة
الاية المتقدمة يدل عليه وكذا الاخبار وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة صريحة في ذلك ويدل على التقسيم
من جميع المذهب وما رواه عنه فظاهر انه يقع الحرج والضيق في الشهادة وما يعتبر فيه العدالة من الصلاة وصلاة الاموات
في العبادة على القول بعدم التقسيم وان لم نقل انها تقع مكفرة غير بعيد وكذا القول بوقوع الصغائر مكفرة
باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة كما يدل عليه الاية والاخبار الا انه عقاب عليها اصلا على اي وجه وقع فانه يقع مكفرة
وثناء وسهوا عمدا او لا يبعد بكونه منهما عنه فذنبا من غير كونه غير بعيد كما هو المشهور وقال الفاضل الخراساني في الذخيرة
بعد نقل الاشارة الى القول بان كل معصية كبيرة وعلى هذا يزول العدالة بمواقعة المعصية اي معصية كانت من غير فرق
بين الصغيرة والكبيرة وعلى هذا يلزم اشكال وهو ان لا يوجد عادل اصلا اذ الانسان لا ينفك عن الصغائر الا المعصوم
وفي ذلك تعطيل للاحكام الكثيرة المبتنية على وجود العدل وتفويت للمنافع العظيمة الدينية والدنيوية وتضييع للحقوق
وفيه من الحرج والضيق ما لا يخفى وقد قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز شأنه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقال والدي العلامة في الرياض ان زوال العدالة بالصغائر يوجب عدم وجود عادل اصلا لان الانسان لا ينفك عن
الصغائر الا المعصوم وفي ذلك تعطيل للاحكام الكثيرة المبتنية على وجود العدل وتفويت المنافع المتعلقة الدينية والدنيوية
وتضييع الحقوق بالكلية وفيه من الحرج والضيق ما لا يخفى على ذي دربة وقال سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال
عز شأنه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انتهى واعترض على هذا الوجه المحقق فقال بعد الاشارة الى ما ذكر في ط
وما رجحه وما استدل به من انه يؤدى ذلك الى ان لا يقبل لانه لا احد ينفك عن مواقعة بعض المعاصى نظر والمنع لانه قادر
على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما يتعذر على الانسان واجاب عن هذا الاعتراض
ما ذكره بعد الاشارة الى ما ذكره المحقق وقول ابن ادريس ليس بشيء لانه مع التوبة لا فرق بين الصغيرة والكبيرة في
سقوطها بها على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يقع

هذا العزم

هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاحوال وقال في الايضاح بعد الاشارة الى ما ذكر وفيه نظر لان التوبة
يسقط الكبائر والصغائر مع ان عدم فعل صغيرة ما انما يتيسر لاهل العصمة فلا يصح هذا العزم وقال والدي دام ظله بعد نقل جملة
كلامهم واما الثاني فلما ذكره جماعة اولا من ان التوبة مما يتوقف على العزم على عدم المعاودة والعزم على ترك الصغائر
متعذر او متعسر لان الانسان لا ينفك منها غالبا فكيف يتحقق منه العزم على تركها ابدا مع ما جرت عليه عادته وحاله من
عدم الانفكاك منها غالبا وثانيا انه لا يكفي في التوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى يعلم من حاله ذلك اذ لعله
قد يتوب لا لرفع الذنب بل لغرض من الشهادة ونحوها كما ينبه على الحرج عليها انتهى واعترض في الكشف على
ما اشار اليه الفخر بقوله لان مع التوبة فقال بعد نقله قلت فان ابن ادريس لا فرق بينهما انتهى وفيه نظر
واعترض في الذخيرة والرياض على ما اشار اليه في المبسوط بقوله على ان التوبة فقال الاول وهذا الاشكال وان كان
وروده على اصحاب هذا القول اشد لكنه متوجه على الغير في الجملة اذ الظاهر ان التوبة من الذنب تجب فورا من غير فرق
بين الصغيرة والكبيرة فاذا اعتبر في التوبة العزم على الترك وعدم المعاودة فيرد هذا الاشكال اذ لازمه الوجوب
التوبة من غير اختصاص لهذا القول نعم ورود هذا القول باعتبار وجوب اعتبار العدالة ولزوم اعتبار التوبة
العزم على الترك كما هو مذهب جمع من العلماء ويدل عليه بعض الاخبار المحتاج الى زيادة نظر في دفع هذا الاشكال وقال
الثاني في الاول لنا المنع من توقف التوبة على ما ذكروه من العزم كما هو صريح بعض الاخبار ولا دلالة عليه مع انه لو تم لزم
عدم وجوب التوبة عن صغائر الذنوب وكبائرها اذا عرف الانسان من حاله عدم الانفكاك منها في اغلب العمر وهو خلاف
الاجماع على النص المصرح به في كلام بعض الصحابة انتهى والتحقيق عندي ان ما ذكره الحلي لا يمكن المصير اليه فيه في الحجة المذكورة
سليمة عن المعارض الا ان يبقى بعارضها العمومات الدالة على عدم جواز الاعتماد على مطلق العاصى وفيه نظر لان
التعارض بين هذه العمومات على تقدير تسليمها والعمومات الدالة على نفي الحرج في الدين من قبيل تعارض العمومين من وجه
والظاهر ان الترجيح مع الاخير لكثرته وقوة دلالته واعتضاده بالعقل نعم قد يبقى بعدم الاكتفاء بحسن الظن في معرفة
العدالة بدفع الحرج والضيق وفيه نظر والانصاف ان الحجة المذكورة في غاية القوة ويؤيدها ما رواه الصدوق في العلل
عن ابيه عن علي بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن نوح بن شعيب عن صالح العوفي عن علقمة قال قال الصادق وقد قلت له يا ابن
رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال
فقلت له تقبل شهادة مقترف الذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء
لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة
والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا الحديث فعلم
المعصية تنقسم كبيرة وصغيرة فيجب ان يكون جميع
المعاصى قادحة في العدالة ومانعة منها والموجبة للحكم بالتلازم بين الامرين وقد تقدم اليها الاشارة الحسنا

جميع المعاصي لو كان شرطاً في العدالة وتحقق مطلق المعصية نادر بينها الا شذوذ ونبه عليه الاجماع المعتبر لتوفر الدواعي
عليه المعلوم تحمله وقد اشار الحلي في الف والرياض قال في الاول ويؤيده رواية ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام ما يوافق كلام الشيخ
في بيوع عن اجتنبنا الكبائر شرطاً في العدالة فلو كان اجتنبنا الصغائر شرطاً لنص عليه ذلك وقال في الثاني اما المروي عن
الائمة [illegible] ومع العدم العزم عليها ثانياً [illegible] العدالة على الاقوى وفاقاً للاسكافي والديلمي والحلي وابن حمزة
والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتأخرين بل عليه عامتهم لضعف [illegible] الصحاح المتقدمة المعروف العادل بمجتنب الكبائر
خاصة من دون تعرض للصغائر بالمرة وذلك بناء على الفرق بينهما انتهى واعترض في الكشف على ما ذكره في الف فقال ابعد
الاسناد في البينات [illegible] دل على علامة العدالة وان كان مجتنباً الكبائر هذه المعاصي فلا تقبل شهادته لانه اذا
لم يعرف معصية [illegible] فلم يشترط عنها انتهى وفيه نظر ما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال والظاهر انها لا تقتضي
في العدالة وقبول الشهادة مع عدم التوبة كما هو المشهور لعموم ادلة القبول وخروج منها مرتكب الكبيرة بالاتفاق وبقي الباقي
من الصحيح [illegible] الباقي ويؤيده عدم النهي عنه في الاخبار الا الكبائر [illegible] الفاسق والمتهم [illegible] لا يقال
هذا العموم [illegible] على عدم جواز الاعتماد على الفاسق ومطلق العاصي لانا نقول [illegible] اما على تقدير كونه اخص
فواضح اما على تقدير كونه اعم من وجه فلاعتضاده بالشهرة العظيمة واما على تقدير كونه اعم مطلقاً فلان العام المخصص بالسنة
بحجة على الخاص الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف [illegible] الانصاف ان المسئلة غاية الاشكال
الا ان القول الثاني اقوى [illegible] ولكن الاحتياط لا ينبغي [illegible] العمل الاول كما اشار اليه [illegible] اعلم انه ذهب
جماعة من الاصحاب الى [illegible] على ان الذنوب كلها كبائر لا بل ينقسم الى كبائر وصغائر فينبغي تحقيق هذا المطلب فنقول
اختلف الاصحاب على قولين [illegible] الذنوب والمعاصي كلها كبائر وهو [illegible] فانه قال الصغائر عند [illegible] المعاصي
الا بالاضافة الى غيرها انتهى [illegible] والذخيرة عن جماعة قال في الاول [illegible] ان الذنب [illegible] هي كبائر
ام ينقسم كبائر وصغائر وقد اختلف الاصحاب وغيرهم في ذلك فذهب جماعة منهم المفيد وابن البراج وابو الصلاح وابن
ادريس والطبرسي الى ان [illegible] بالنسبة الى [illegible] نظراً الى اشتراكها في مخالفة امره تعالى ونهيه وجعلوا الوصف
بالكبر والصغر اضافياً فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر وكذا غصب الدرهم كبيرة
بالنسبة الى اللقمة وصغيرة بالاضافة الى غصب الدينار وقال الثاني اعلم ان الاصحاب اختلفوا في ان كل معصية غصب
هل هي كبيرة ام لا بل بعضها كبيرة وبعضها صغيرة فللاصحاب في ذلك قولان القول الاول ما ذهب اليه جماعة منهم المفيد و
ابن البراج وابو الصلاح والشيخ [illegible] والشيخ ابو علي الطبرسي وابن ادريس وهو ان كل معصية كبيرة نظراً الى اشتراكها في
مخالفة امر الله ونهيه لكنه [illegible] مطلق الصغيرة والكبيرة على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة
بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر انتهى وقال الشيخ ابو علي الطبرسي في تفسير الكبير بعد نقله هذا القول

هذا

هذا مذهب اصحابنا فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيراً
بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر ويظهر من كلامه ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب ويظهر ذلك
من كلام الشيخ المفيد والقول الثاني ما ذهب اليه الاكثر ان الذنوب ليست كلها كبائر بل هي كبائر وصغائر وهو للشيخ في ط
والمحقق في يع وفع والعلامة [illegible] والتحرير [illegible] ونهاية الاصول وفخر الاسلام في الايضاح والشهيد في س
وكرى واللمعة والقواعد والسيوري في التنقيح والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض والروضة
والفاضل الخراساني في الكفاية والذخيرة وولد الشهيد الثاني في المعالم وسبطه [illegible] وحكى العلامة المجلسي في البحار
وحكى عن والد العلامة وابن حمزة وربما يظهر من البحار انه المعروف بين اصحابنا ويظهر من جماعة انه مذهب
جمهور المتأخرين قال في الذخيرة القول الثاني ما ذهب اليه الشيخ في ط وابن حمزة والفاضلان وجمهور المتأخرين
وهو ان المعصية نوعان كبيرة وصغيرة وليس كل معصية كبيرة كما ذهب اليه اصحاب القول الاول والترجيح لهذا القول
وقال في الرياض الاظهر الاشهر [illegible] عليه [illegible] انقسام الذنوب الى كبيرة وصغيرة حقيقة قال في [illegible] وذهب المعظم
واكثر المتأخرين الى الثاني انتهى ونسب هذا القول جماعة من [illegible] العامة كالحاجبي والعضدي والسعد وحكى
القول الاول [illegible] كلام الطبرسي والحلي دعوى الاجماع كما [illegible] الشيخ المفيد ما اشار اليه
في [illegible] والذخيرة [illegible] ما اشار اليه في الذخيرة فقال ولهذا القول شواهد في الاخبار مثل ما دل
على ان كل معصية شديدة وما دل على ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار وما دل على التحذير من استحقار الذنب
واستصغاره وامثال ذلك ويؤيده ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان باسناد يحتمل الصحة عن ابي عبد الله عليه السلام
لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وما رواه ابن بابويه باسناد ضعيف عن النبي صلى الله عليه وآله قال لا تحقروا شيئاً
من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئاً من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
[illegible] المراد بالاصرار الاقامة على الذنب بعدم التوبة والاستغفار كما قاله جماعة من المفسرين في تفسير قوله تعالى
ولم يصروا على ما فعلوا وروى الكليني عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا الاية قال الاصرار ان يذنب
الذنب [illegible] من طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله ما اصر من استغفر وروى ابن بابويه مرسلاً عن الصادق عليه السلام شفاعتنا لاهل الكبائر
من شيعتنا واما التائبون فان الله عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل [illegible]
صاحب كبيرة انتهى [illegible] فلما اشار اليه [illegible] العلامة [illegible] فقال اما الاجماع فبعد الاعراض
عن [illegible] امثال [illegible] انه معارض بما عن [illegible] تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب
وهو [illegible] ان الذنوب التي توعد عليها النار الكبائر عندهم فلا ينبغي بعد ذلك الا ان يكون صغائر مع انه
جعل هذا القول [illegible] الكبائر لجميع الذنوب مقابلا لما نسب الى الاصحاب [illegible] شيخنا البهائي في الحبل المتين

انه عن المحقق انه لا اشكال في ... الاجماع عليه هنا وقد عرفت استفاضة نقل الشهرة على تخصيص الكبيرة
بما فيه الوعيد في الاصحاب كافة فالاجماع المستظهر من كلامه مبني على الاجماع المستظهر من عبارة هؤلاء الجماعة انتهى
واما الثاني فلعدم الحجة على استلزام المشاركة في مخالفة الامر والنهي كون الجميع كبائر واما في الثالث فلما اشار
الرياض في الذخيرة قال اما الاولى واما الرواية فانه ضعيف نقول بمضمونها من كلام ابن بابويه الا انه الكما في معتبرة البرقية
المجهول ان مجرد ذلك لا يوجب كونها كلها كبائر بمعنى ما توعد عليه بالنار كما استفيد من الاخبار مع انها على تقدير تسليم
وضوح دلالتها للتعارض للايات والاخبار الدالة لاستفاضتها بل وتواترها واعتضادها بفتوى عامة متا
متاخري اصحابنا بل جميعهم كادت ان يكون ذلك اجماعا منهم وقال الثاني بعد ما نقلناه عن طريقها بلا فصل لكن هذا السند
ضعيف للمجاز ان يكون المراد بالاصرار الملو ... عليه والعزم على المعاودة فان ذلك اشبه باللغة قال الجوهري اصر
على الامر لزم وقريب منه كلام ابن فارس في المجمل واما الرواية فضعيف السند والقول الثاني ظواهر الكتاب والسنة والادعية
المأثورة وهي لا تكاد تحصى وقد اشار الى بعضها جماعة قال ... وذهب المفيد وكثير من المتاخرين الى القاعدة بظاهر قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم دل بمفهومه على ان اجتناب بعض هي الكبائر يكفر السيئات وهو
يقتضي كونها غير كبائر من غير ان يقابله اسم الصغائر وفي الحديث ان الاعمال الصالحة يكفر الصغائر وقوله تعالى الذين
ويشهد لذلك قوله تعالى ان تجتنبوا الاية دل بمفهومه على ان اجتناب بعض الذنوب وهي الكبائر يكفر السيئات وهو يقتضي كونها
كبائر وقال سبحانه الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وفي الحديث ان الاعمال الصالحة يكفر الصغائر وروى ابن بابويه
... من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ... قول الله عز وجل ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هل يدخل الكبائر في مشية الله فقال نعم ذلك اليه عز وجل ان شاء عذب عليها
وان شاء عفى وعن رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وروى الكليني باسناده ... عن ابي عبد الله
قال الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكبائر فما سواها قال قلت دخلت الكبائر في الاستثناء
قال نعم وروى مثله عن اسحق بن عمار عن الصادق ع ويشهد له ايضا الاخبار الكثيرة الدالة على تفصيل الكبائر وبيانها وتسهيله
ايضا ما دل من الاخبار الواردة في ان بعض الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة
ببعض انواع الذنوب في الاخبار والاثار اكثر من ان تحصى فان الترجيح لهذا القول والمعتبر في العدالة على هذا القول الا يرتكب
كبيرة ولا صغيرة مع الاصرار ثم قال ... والظاهر الاول للاخبار الكثيرة في ذلك ... مثل رواية الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ... الظاهر وصحيحة ابن محبوب قال كتب معي بعض
اصحابنا الى ابي الحسن يسأله عن الكبائر كم هي ... الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والحديث
والدلالة ظاهرة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع سمعته يقول الكبائر سبع والحديث وصحيحة عبد الله بن سنان ظاهر الدلالة

[illegible]

سمعت ابا عبد الله ع يقول عقوق الوالدين واليأس من روح الله والامن من مكر الله وقد روي اكبر الكبائر الشرك بالله وحسنة
زرارة قال سألت ابا عبد الله عن الكبائر فقال هن في كتاب علي ع سبع الحديث وفي حسنة ... لعبد العظيم عن
الرضا الحديث ولانه قول اكثر العلماء والمشهور ولا ريب انه تشتمل ... في الاية والاخبار وكلام العلماء وجوه ذلك
المعنى الخفي الذي في الجميع غير ظاهر وقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية وقريب من ذلك موضعين في الايات مثل
قوله الذين يجتنبون كبائر الاثم وفي الاخبار وقوله لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار ولان الظاهر انه لا خلاف
انما يظهر فيما اذا قيل بقبول شهادة صاحب الصغيرة فان قيل بوجوب الصغيرة وان قيل بان لا صغيرة فلا يقبل شهادة
كصاحب الكبيرة ولا فائدة في الخلاف الا ... النسبة في النزاع في ذلك فهين لا ينبغي ولا شك ان الاية المتقدمة تدل عليه
وكذا الاخبار وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور صريحة في ذلك وقال في الرياض ان الاظهر الاشهر الذي عليه من تاخر انقسام الذنب
الى كبيرة وصغيرة حقيقة لا بظاهر من الاية الكريمة ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية والنصوص المستفيضة بل المتواترة
منها بالقطع المستفيضة المتقدمة الدالة على تفصيل الكبائر ... ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر وفي الخبر ... اجتنب
الكبائر كفر الله عنه ... من قول الله عز وجل ان الله لا يغفر ... وقريب منه ... ويشهد له الاخبار الواردة
في ان بعض الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة ببعض الذنوب في الاخبار اكثر
من ان تحصى ... والمعتمد ... هو هذا القول وان الذنوب تنقسم الى كبيرة وصغيرة لا باعتبار المعنى الاضافي ... المراد
بالكبيرة في الاطلاقات الشرعية معنى مخصص ببعض المعاصي كان المراد بكبير القوم وكبير الجيش وكبير البلد معنى مختص ببعض اشخاص
وهذا هو على طريق الحقيقة الشرعية ... الاشكال فيه ... كثرة الاستعمال ... يمكن
دعوى تبادر ... حكى جماعة من اصحابنا عن بعضهم دعوى الاجماع ان الصغائر لا يطلق الا على القول
بالاحباط ... وهو محل الخلاف ... واما الصغائر لا ينطلق على الذنب الا مع القول بالاحباط وهذا بالاعراض
تحقيق ... الاطلاق فيهما بالنسبة الى كل فريق اصطلاح ... ذلك هذا الزعم ذهب اليه بعض اصحابنا حيث قال ان
الصغائر لا يطلق على الذنب الا على مذهب القائلين بالاحباط على نفي ... الموازنة بين الاعمال الصالحة والمعاصي كانه
يقول ان الحسنات يذهبن السيئات ... الذنب الذي يحبط بالطاعة صغيرة والذي يحبط
الطاعة كبيرة وتحقيق القول في الكلام وهذا بناء ضعيف لان الكبائر قد اعتبرها من قال بالاحباط ومن ابطله ومن المحققين
والجمهور والصغائر تطلق بالنسبة الى الكبائر ولا ... بناءها على القول الضعيف لامكان جعلها اضافية بالنسبة
الى الذنب ... هو ما عدا الكبائر المحصورة في الكتاب والسنة كما هو مذهب الكثير على ان القائل
بالاحباط يعتبر الاكثر من الطاعة والمعصية ... وما بقي ... كان من انواع المعاصي
فربما كانت المعصية ... ما يحبط ... وبقي ... الطاعة فلا يتحقق الصغيرة

في نوع من انواع المعاصي ومن ثم اطلق على هذا الفهم الوهم وجعلوا حقيقة ما الاعراض عنه ثم اطلق تسمية الفاعلين بالاحباط
ما يكفر من السيئات صغيرة فهو اصطلاح لهم لا ينافي الفقيه فلكل فريق اصطلاح ثم جعل البيت اسماء يطلقونها الا انه فيما لها الكبيرة
لغيرهم وقال في التنقيح قال بعضهم ان الصغائر لا يطلق الا على القول بالاحباط لان الاية الكريمة تدل على اجتنابنا
مكفرة للسيئة كما هو مذهب المعتزلة وهذا القول بالاعراض عن حقيقته لانا نمنع ان القول بذلك يستلزم الاحباط المجوز لا
انها اسما لان المعتزلة ترجع الى جهالة لعدم العلم بكمية ثواب الطاعة وعقاب المعصية لا ان حتى يذهب بعضها
اعلم انه اختلف علماء الاسلام من الخاصة والعامة في تحقيق الكبائر على اقوال الاول جميع المعاصي كبائر وقد عرفت
ارباب هذا القول ومعقده الثاني ان كل ذنب توعد الله عليه في الكتاب بالعقاب العزيز وهو منسوب الى معظم اصحابنا قال
في الذخيرة فقال قوم هي كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز ثم قال وهذا اشهر بين اصحابنا ولم اجد في
كلامهم اختيار قول اخر في حصرها خلافه وقال في الرياض وقد اختلف الفقهاء في تفسيرها اختلافا شديدا الا ان الذي
عليه اكثرهم كما في التنقيح هو انها كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وهو الذي عليه المشهور من اصحابنا كما صرح به جمع
ومنهم صاحب الذخيرة وبعض المتاخرين وزاد الاول فقال لم اجد في كلامهم اختيار قول اخر وهو كذلك ولذا نسبه
الصيمري في شرحه الى اصحابنا بصيغة الجمع المضاف المفيد للعموم مشعرا بدعوى الاجماع عليه وفي البحار قال قوم هي كل ذنب توعد الله عليه
بالعقاب في الكتاب العزيز ثم قال هو المعروف بين اصحابنا وهو الصحيح ما صار اليه العلامة في التحرير فقال المراد بالكبائر
ما توعد الله عليه النار كالزنا والقتل واللواط وغصب الاموال المعصومة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والزنا وقذف المحصنات
المومنات والفرار من الزحف قال يخرج المكلف عن العدالة بفعل كبيرة وهي ما توعد الله فيها بالنار كالقتل
والزنا واللواط والغصب للاموال المعصومة وان تلتذ وعقوق الوالدين وقذف المحصنات المومنات وما يظهر من الشيخ في المبسوط
الرابع قال ويعرف بالنص الكبائر قد توعد الله عليها النار شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك ما صار اليه الشهيد في نكت الارشاد فقال الكبيرة كل ذنب توعد عليه بخصوصه فانه كبيرة بالعقاب عن سبعين هي الى السبعين
اقرب وربما يظهر من قواعد المعتمد البرواية فانه قال كل ما توعد الشرع عليه بخصوصه فانه كبيرة وحكاه في الايضاح عن الشيخ فقال
ما اقوم الكبائر ما توعد الشارع عليه بخصوصه وهو ابو جعفر الطوسي في التنقيح ومنهم من قال ما توعد عليه بعينه فهو كبيرة وما
لم يتوعد عليه بعينه فهو صغيرة وهو قول الاكثر ما صار اليه الشهيد الثاني في الروضة فقال وتتحقق التقوى بمجانبة الكبائر
وهو ما توعد عليه بخصوصه بالنار في الكتاب والسنة ما صار اليه الشهيد الثاني في الروضة فقال ما توعد عليها بخصوصها
في كتاب او سنة وهي الى السبعمائة اقرب ومنها الى السبعين وسبعة منها القتل والزنا والربا واللواط والقيادة والدياثة و
شرب الخمر المسكر والسرقة والعقوق والفرار من الزحف وشهادة الزور وعقوق الوالدين والامن من مكر الله والياس من روح الله
والغصب والغيبة والنميمة واليمين الغاموس وقطيعة الرحم واكل مال اليتيم وخيانة الكيل والوزن وتاخير الصلاة عن وقتها

والكذب

والكذب خصوصا على رسول الله وضرب المسلم بغير حق وكتمان الشهادة والرشوة والسعاية الى الظالم ومنع الزكاة وتاخير الحج
عن عام الوجوب لغير عذر والظهار واكل لحم الخنزير والميتة والمحاربة بقطع الطريق والسحر تم وغير ذلك فكلما توعد عليه
ما يستفاد من كلامه قال فان ارتكب شيئا من الكبائر وهي القتل والزنا واللواط والغصب والسرقة وشرب الخمر والقذف
وما اشبه ذلك ما اختاره في الايضاح فقال العلم ان الكبائر اثنا عشر نوعا اربعة باللسان والغيبة والبهتان والنميمة
بالبطن وواحد بالرجل وواحد بالفرج وواحد بجميع الاعضاء والتي يتعلق باللسان الشرك بالله وشهادة الزور
وتعليم السحر والقذف والتي يتعلق باليد القتل والسرقة والتي يتعلق بالبطن اكل الربا واكل اموال اليتامى ظلما
وشرب الخمر والتي يتعلق بالرجل الفرار من الزحف والتي يتعلق بالاعضاء وعقوق الوالدين ما نقله في الذخيرة
والبحار وكنز العرفان قال الاول فقال بعضهم هي كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع وقال الثاني قال جماعة هي كل ذنب علم
حرمته بدليل قاطع وقال الثالث وقيل ما علم حرمته بدليل قاطع وقال الرابع في التنقيح منهم من قال انها كل ما علم تحريمه بقاطع
فهو كبيرة ما صار اليه في الذخيرة والبحار والتنقيح قال الاول لان وقيل كل ما توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب والسنة
وقال الثاني ومنهم من قال ما لحق صاحبه الوعيد الشديد بكتاب او سنة فهو كبيرة ما صار اليه البحار فقال وقال
بعضهم هي كل ذنب توعد عليه الشارع حدا وصرح فيه بالوعيد وفي التنقيح فمنهم من قال كل ما اوجب الله فيه حدا فهو كبيرة وما لم يوجب فيه
حد فهو صغيرة ما صار اليه مجمع البيان فقال اختلف في معنى الكبيرة فقيل كل ما اوعد الله تعالى في الاخرة عقابا
او اوجب فيه حدا فهو كبيرة وهو المروي عن سعيد بن جبير ومجاهد ما صار اليه البحار والتنقيح فقال الاول وقال
طائفة هي كل معصية توذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين وقال الثاني ومنهم من قال كل ما اوذن فعله بقلة الاكتراث بالدين فهو كبيرة
ما صار اليه البحار فقال الاول وقيل ما نهى الله عنه في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه وفي الذخيرة وعن ابن مسعود انه قال اقرؤوا من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا الاية وكلما نهى عنه في هذه
السورة الى هذه الاية فهو كبيرة ما صار اليه البحار والذخيرة فقال الاول قال قوم الكبائر سبع الشرك بالله وقتل
النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين ما صار اليه
في الكبائر من فقال الاول بعد نقل القول السابق على هذا وقيل انها تسع بزيادة السحر والالحاد بيت الله اي الظلم فيه
ما صار اليه في الكتابين فقال الاول وزاد بعضهم على السبعة السابقة ثلث عشر اخرى اللواط والسحر والزنا والغيبة
واليمين وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من
روح الله والامن من مكر الله ما صار اليه في الكتابين فقال الاول بعد نقل القول السابق وقد يزاد اربع عشرة اخرى
اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين
وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب وقد يعد منها

أشياء أخر كالقيادة والدياثة والغصب والغيبة والنميمة وقطيعة الرحم وتأخير الصلاة عن وقتها والكذب خصوصا على رسول الله ص
وسب المسلم بغير الحق وكتمان الشهادة والسعاية إلى الظالمين ومنع الزكاة المفروضة وتأخير الحج عن عام الوجوب والظهار
والمحاربة وقطع الطريق وزاد في الذخيرة كما في غيره فقال ونقل عن ابن عباس أنه قال لما سئل عن الكبائر أسبع هي إلى
السبعمائة أقرب منها إلى السبعة ما أشار إليه جماعة قال في الذخيرة وقال المعتزلة الصغيرة ما نقص عقابه
عن ثواب صاحبه وقال في مجمع البيان وقال المعتزلة الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه ثم إن العقاب اللازم عليه لا يحبط
يحبط بالاتفاق بينهم وهل يحبط بمقداره من ثواب صاحبه فعند أبي هاشم ومن يقول بالموازنة يحبط وعند أبي علي الجبائي
لا يسقط الأقل ويبقى الأكثر على حاله والكبيرة عندهم ما يكثر عقابه عن ثواب صاحبه قالوا ولا نعرف شيئا من الصغائر ولا معصية
إلا ويجوز أن يكون كبيرة فإن في تعريف الصغائر إغراء بالمعصية لأنه إذا علم المكلف أنه لا ضرر عليه في فعلها ودعته الشهوة
إليها فعلها وقالوا عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر ولا يحسن معه المؤاخذة وقال في التنقيح المعتزلة قالوا أصل الكبيرة
يحبط الطاعة وفسر الكبيرة بثلث معان الأول بالإضافة إلى الطاعة وهو أن المعصية إن زاد عقابها على ثواب تلك
الطاعة فهي كبيرة بالنسبة إليها وإن نقص فهي صغيرة الثاني بالإضافة إلى المعصية الأخرى وهو إن زاد عقابها على
عقاب تلك المعصية فهي كبيرة إليها وإن نقص فهي صغيرة الثالث بالإضافة إلى فاعلها وهو إن صدرت
من شخص له مزيد علم وزهد فهي كبيرة وإن صدرت ممن لم يكن كذلك فهي صغيرة انتهى إذا عرفت هذا فاعلم أن الأخبار التي اشتملت
منها على الكبيرة كأقوال العلماء فإنها مختلفة وهي كثيرة منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن
أحمد بن محمد بن خالد عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال حدثني أبو جعفر الثاني ع قال سمعت أبي يقول سمعت أبي موسى بن جعفر ع يقول دخل
عمرو بن عبيد على أبي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ثم أمسك فقال له أبو عبد الله ع
ما أسكتك قال أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله يقول من يشرك
بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لأن الله عز وجل يقول لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون
ثم الأمن من مكر الله لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لأن الله سبحانه جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي
حرم الله إلا بالحق لأن الله عز وجل يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقذف المحصنة لأن الله عز وجل يقول لعنوا في الدنيا والآخرة
ولهم عذاب أليم وأكل مال اليتيم لأن الله عز وجل يقول إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف
لأن الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم
وبئس المصير وأكل الربا لأن الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس
والسحر لأن الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لأن الله عز وجل يقول ومن يفعل
ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لأن الله عز وجل يقول

بما غل يوم القيامة ومنع الزكاة المفروضة لأن الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان
الشهادة لأن الله عز وجل يقول ومن يكتمها فإنه آثم قلبه وشرب الخمر لأن الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان وترك
الصلاة متعمدا أو شيئا مما فرض الله لأن رسول الله ص قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله ونقض
العهد وقطيعة الرحم لأن الله عز وجل يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه
ونازعكم في الفضل والعلم قال في الوسائل ورواه الصدوق بإسناده عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني نحوه وكذا رواه الطبرسي في
مجمع البيان ورواه في عيون الأخبار وفي العلل عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن أحمد بن أبي عبد الله نحوه
وهذه الرواية صحيحة وقد صرح بصحتها في الذخيرة فيصلح تفسيرها للحجية ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن عدة
من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محبوب قال كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن ع يسأله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر من اجتنب
ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس وعقوق الوالدين وأكل الربا والتعرب
بعد الهجرة وقذف المحصنة وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف وهذه الرواية صحيحة وقد صرح بصحتها في الذخيرة
فيحتج بتفسيرها أيضا ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج
عن عبيد بن زرارة قال سألت أبا عبد الله ع عن الكبائر فقال هن في كتاب علي ع سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين
وأكل الربا بعد البينة وأكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال فقلت هذا أكبر المعاصي فقال نعم قلت
فأكل درهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة قال ترك الصلاة قلت فما عددت ترك الصلاة في الكبائر فقال أي
شيء أول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فإن تارك الصلاة كافر يعني من غير علة وهذه الرواية حسنة بل لا يبعد الحكم
بصحتها فهي صالحة للحجية بنفسها أيضا ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن مسكان
عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وأكل
مال اليتيم ظلما وأكل الربا بعد البينة وكل ما أوجب الله عليه النار وهذه الرواية صحيحة عند غير الظاهر وإن كان سندها
مشتملا على محمد بن عيسى لأن الظاهر أنه ثقة كما هو مختار جمع من المحققين ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن
إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال سمعت أبا عبد الله ع يقول الكبائر القنوط من رحمة الله واليأس من
روح الله والأمن من مكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين وأكل مال اليتيم ظلما وأكل الربا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة
وقذف المحصنة والفرار من الزحف وهذه الرواية ضعيفة لا تصلح للحجية بنفسها لكن لا يبعد كونها من القوي
ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أبان عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع
قال سمعته يقول الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف المحصنة وأكل الربا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وعقوق
الوالدين وأكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد قال في الوسائل بعد نقل هذا الخبر ورواه الصدوق بالإسناد عن أبان بن عثمان

الكبائر قال قال ابو عبد الله ع والذي اذا ابتلاه الله نصر به وهذه الرواية بنفسها لا يصح التعويل عليها بنفسها ومنها
ما رواه في الوسائل عن علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الكبائر التي قال الله عز وجل ان تجتنبوا
الآية قال التي اوجب الله عليها النار وهذه الرواية صحيحة لو ثبت النقل من كتاب علي بن جعفر كما هو ظاهر العبارة في
منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين ع باسناده عن علي بن حسان ورواه المفيد في المقنعة مرسلا قال وروي
ان الحيف في الوصية من الكبائر وهذه الرواية ضعيفة السند لا يجوز التعويل عليها ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن
علي بن الحسين باسناده عن احمد بن النضر عن عباد بن كثير النوا قال سألت ابا جعفر ع عن الكبائر فقال كل ما اوعد الله
عليها النار وهذه الرواية ضعيفة لا يصح التعويل عليها بنفسها ومنها ما رواه في الوسائل عن العلل والخصال
عن محمد بن الحسن عن الصفار عن ايوب بن نوح وابراهيم بن هاشم عن محمد بن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال
وجدنا في كتاب علي ع الكبائر خمسة الشرك وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد
الهجرة ومنها ما رواه في الوسائل عن عقاب الاعمال والعلل والخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب
عن عبد العزيز العبدي عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع عن قول الله عز وجل ان تجتنبوا الآية قال الكبائر من اجتنب ما وعد الله
عليه النار اذا كان مؤمنا كفر عنه سيئاته وادخله مدخلا كريما والكبائر السبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين
واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وهذه الرواية ضعيفة لا يصح التعويل
عليها بنفسها ومنها ما رواه في الوسائل عن عيون الاخبار باسانيد عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع في كتابه الى المأمون
قال الايمان هو اداء الامانة واجتناب جميع الكبائر وهو معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان الى ان قال
واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال
اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو
القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات والزنا واللواط واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله
ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير
والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل كالغناء وضرب الاوتار
والاصرار على الصغائر من الذنوب وهذه الرواية لم يثبت صحتها فلا يجوز التعويل عليها ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن علي
الكراجكي في كنز الفوائد قال قال ع الكبائر تسع اعظمهن الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة واكل الربا واكل مال اليتيم
وقذف المحصنات والفرار من الزحف وعقوق الوالدين واستحلال البيت الحرام والسحر فمن لقي الله عز وجل وهو بريء منهن كان
معي في الجنة مصاريعها الذهب قال في الوسائل ورواه الطبرسي في مجمع البيان مرسلا الا انه قال سبع وترك الاخيرتين ومنها
ما رواه في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع

قال سمعته

قال سمعته يقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكبائر التي اوجب الله عليها النار وهذه الرواية
لا يبعد الحكم بصحتها وجواز التعويل عليها ومنها ما رواه في الوسائل عن الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن فضال
عن ابي جميلة عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ان تجتنبوا الآية قال الكبائر التي اوجب الله عز وجل عليها النار
وهذه الرواية عندي ضعيفة لا يصح الاعتماد عليها ولكن لا يخلو عن كمال احتمال جواز الاعتماد لانه عن ابن محبوب
ومنها ما رواه في الوسائل عن ثواب الاعمال عن ابيه عن سعد عن ... عن عبد الله قال من اجتنب ما اوعد الله عليه النار اذا
كان مؤمنا كفر الله عنه سيئاته وهذه الرواية ضعيفة لا يصح التعويل عليها بنفسها ومنها ما رواه في الوسائل
عن عقاب الاعمال عن ابيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن علي بن اسماعيل عن احمد بن النضر عن عباد بن كثير النوا قال
سألت ابا جعفر ع عن الكبائر قال كل ما اوعد الله عليه النار وهذه الرواية ضعيفة لا يصح الاعتماد عليها بنفسها
ومنها ما رواه في الوسائل عن محمد بن الحسين باسناده عن عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم تعرف عدالة الرجل
بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الحديث
في الوسائل ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن موسى عن الحسن بن علي عن ابيه عن علي بن عقبة عن موسى بن
اكيل النميري عن ابن ابي يعفور نحوه وهذه الرواية صحيحة وقد حكم بصحتها في مجمع الفائدة والتنقيح والذخيرة والكفاية
والكشف والبحار والمدارك ومنها ما اشار اليه في الكشف فقال وعن النبي ص الكبائر سبع اعظمهن الاشراك بالله وقتل النفس
المؤمن واكل الربا واكل مال اليتيم وقذف المحصنة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف فمن لقي الله عز وجل
وهو بريء منهن كان معي في جنة مصاريعها الذهب وهذه الرواية ضعيفة بالارسال فلا يصح التعويل عليها
ومنها ما اشار اليه في الذخيرة فقال وقال قوم ان الكبائر سبع الشرك بالله عز وجل وقتل النفس التي حرم الله تعالى
وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين وروي في ذلك حديث عن النبي ص وقيل انها تسع
بزيادة السحر والالحاد في بيت الله اي الظلم فيه ورواه ابن عمر عن النبي ص ورواه ابو هريرة وزاد عليه اكل الربا وزاد علي ع
وزاد على ذلك شرب الخمر والسرقة وهذه الرواية ضعيفة بالارسال فلا يصح التعويل عليها وينبغي التنبيه على امور
الاول لا اشكال في ان قتل النفس المحترمة من جملة الكبائر كما هو صريح المبسوط والتحرير والقواعد والشرائع والايضاح والدروس والروضة
لصحيحة ابن محبوب وصحيحة عبد العظيم وصحيحة عبيد بن زرارة ورواية مسعدة بن صدقة ورواية ابي بصير ورواية عباد
بن كثير ورواية احمد بن عمر الحلبي ورواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش في النبويات وفي تحف العقول وما رواه
في الوسائل ومقتضى اطلاق ما تقدم من النصوص والفتوى عدم الفرق بين قتل المؤمن وغيره لكن في الكشف التقييد بالمؤمن
كما في صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابن ابي يعفور ورواية الكراجكي والنبوي المروي في الكشف صرح ... والتحرير

والقواعد والايضاح وفي روضة الكشف بان الزنا من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم وصحيحة ابن ابي يعفور ورواية
الفضل بن شاذان ورواية الاعمش ولا اشكال فيه   صرح في الحاوي والقواعد والتحرير والروضة بان اللواط من جملة
الكبائر ومما الشان الكشف فقال الباقر وقد قال الصادق ع لو كان ينبغي ان يرجم رجل مرتين لكان اللوطي
من نكح امرأة في دبرها او رجلا او غلاما حشره الله يوم القيامة انتن من الجيفة يتأذى به الناس حتى يدخل جهنم ولا
يقبل الله منه صرفا ولا عدلا واحبط الله عمله ويدعه في تابوت مشدود بمسامير من حديد فلو وضع عرق من عروقه على اربعمائة امة
لماتوا جميعا وهو من اشد الناس عذابا وعن ابن العباس اللوطي لا يستحق الجنة من يكون دبره ولانه اعظم من الزنا وفي المذهب
صرح في النهاية والتحرير والايضاح والروضة بان الربا من جملة الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم وصحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة
عبيد بن زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وخبر مسعدة بن صدقة وموثقة سماعة بن مهران ورواية احمد بن عمر الحلبي ورواية الفضل بن شاذان
ورواية الاعمش ورواية الكراجكي والنبويات والمرتضوي   صرح في النهاية وشرح الايضاح بان الفرار من الزحف من
الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم وصحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة ابن محبوب وصحيحة عبيد بن زرارة وصحيحة محمد بن مسلم ورواية
مسعدة بن صدقة ورواية عبد الرحمن بن كثير وموثقة ابن ابي عمير ورواية عبيد بن زرارة ورواية احمد بن عمر الحلبي
ورواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش ورواية الكراجكي والنبويات والمرتضوي   صرح في الايضاح وشرحه
بان شهادة الزور من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم   صرح في الروضة بان القيادة والدياثة من الكبائر ويدل
عليه ما في الكشف فقال عن النبي ص من قاد بين رجل وامرأة حراما حرم الله عليه الجنة وماواه جهنم وساءت مصيرا ولم يزل في
سخط الله حتى يموت وينبغي ظاهرا اما اولا فلان التمسك به انما يجدي لو قلنا بان الكبيرة ما توعد عليه بالعذاب مطلقا ولو
في السنة واما لو قلنا بالتقييد بالكتاب فلا واما ثانيا فلضعفه بالارسال   صرح في شرحه والايضاح بان السرقة
من جملة الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش والمرتضوي   صرح في النهاية وعد في التحرير والايضاح
وشرحه والكشف بان عقوق الوالدين من جملة الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم وصحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة ابن محبوب
وصحيحة عبيد بن زرارة ورواية مسعدة بن صدقة ورواية ابي بصير ورواية عبد الرحمن بن كثير وموثقة ابن ابي عمير ورواية
احمد بن عمر الحلبي ورواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش والكراجكي والنبويات والمرتضوي ويؤيده ما ذكره الرازي من
ان العاق لا يشم ريح الجنة وما رواه في الوسائل عن العلل عن محمد بن عيسى عن السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله عن
عبد العظيم بن عبد الله الحسني عن محمد بن علي عن ابيه عن الصادق ع قال عقوق الوالدين من الكبائر لان الله جعل العاق عصيا شقيا
رواه فيه عن الكليني عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول ان من الكبائر عقوق الوالدين
واليأس من روح الله والامن من مكر الله وما رواه فيه عن محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن سعيد بن عقدة عن محمد بن الفضل
الوشاء عن عبد الكريم بن عمرو عن عبد الله بن ابي يعفور ومعلى بن خنيس عن ابي الصامت عن ابي عبد الله ع قال اكبر الكبائر سبع الشرك

بالله

بالله وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل اموال اليتامى وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف وانكار
ما انزل الله عز وجل الحديث وما رواه في الكشف فقال قال النبي ص الا انبئكم باكبر الكبائر فقالوا بلى يا رسول الله قال الاشراك
بالله وعقوق الوالدين وكان متكئا فجلس ثم قال الا وقول الزور قالها ثلثا   صرح في شرحه بان الامن من مكر الله من
الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم ورواية مسعدة بن صدقة ورواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش
صرح في الروضة بان اليأس من روح الله من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم ورواية مسعدة بن صدقة ورواية الفضل بن
شاذان ورواية الاعمش   صرح في الحاوي والقواعد والتحرير وشرحه بان الغصب من الكبائر ولم يحتج عليه في الكشف بجملة
من الروايات فقال في مقام الاحتجاج على كونه من الكبائر بنحو قول امير المؤمنين ع في خبر السكوني اعظم الخطايا اقتطاع مال
امرئ مسلم بغير حق وقول الصادق ع في خبر من حلف يمينا ظلما ولم يرد عليه كان جزيه من النار يوم القيمة وفي خبر ابي بصير
مدمن السرقة والزنا والشرب كعابد وثن وقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وقول النبي ص انما اقضي
بالبينات والايمان وبعضكم الحن بحجته من بعض فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له به قطعة من النار
وقوله ص من اقتطع مال مؤمن غصبا بغير حق لم يزل الله معرضا عنه ماقتا لاعماله التي يعملها من البر والخير لا يثبتها في حسناته حتى
يتوب ويرد المال الذي اخذه الى صاحبه وقوله ع يا ابا ذر من لم يبال من اين اكتسب المال لم يبال الله من اين ادخله النار
صرح في شرحه بان الغيبة من الكبائر   صرح في شرحه بان اليمين الفاجرة من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم ورواية الفضل
بن شاذان والاعمش   صرح في الروضة بان قطع الرحم من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم   صرح في شرحه بان
خيانة الكيل والوزن من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان   صرح في الروضة والايضاح بان اكل مال اليتيم
ظلما من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبيد بن زرارة ورواية ورواية مسعدة بن صدقة ورواية
ابي بصير ورواية عبد الرحمن بن كثير ورواية احمد بن حمران ورواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش ورواية الكراجكي و
النبويات   صرح في شرحه بان كتمان الشهادة من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم   صرح في شرحه بان ضرب المسلم
من الكبائر   صرح في شرحه بان الكذب من الكبائر فالخصوص على رسول الله ص ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان و
رواية الاعمش وما رواه في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال عن ابي عبد الله ع قال الكذب على الله
وعلى رسوله وعلى الاوصياء من الكبائر قال رسول الله ص من قال علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار   صرح في شرحه
بان السعاية الى الظالم من الكبائر   صرح في شرحه بان تاخير الحج عن عام الوجوب اختيارا من الكبائر   صرح في شرحه
بان الظهار من جملة الكبائر   صرح في شرحه بان اكل لحم الخنزير والميتة من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان
ورواية الاعمش   صرح في شرحه بان المحاربة بقطع الطريق من الكبائر   صرح في شرحه بان السحر من الكبائر ويدل عليه
صحيحة عبد العظيم ورواية الكراجكي وبعض النبويات وفي الايضاح صرح بان تعليم السحر منها   حكي عن بعض التصريح

بان الالحاد في البيت اي الظلم فيه من الكبائر ويدل عليه بعض الروايات   حكي عن بعض المصير الى ان استحلال الكعبة
من الكبائر ويدل عليه رواية الكراجكي   حكي عن بعض المصير الى ان نقض الصفقة من الكبائر   حكي عن بعض المصير
الى ان النم سيما النميمة من الكبائر ويدل عليه صحيحة ابن محبوب وصحيحة عيسى بن زرارة وصحيحة محمد بن مسلم ورواية مسعدة بن صدقة
ومرسلة ابن ابي عمير ورواية احمد بن عمر   حكي عن بعض المصير الى ان حبس الحقوق من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن
شاذان ورواية الاعمش   حكي عن بعض المصير الى ان الاسراف والتبذير من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان
ورواية الاعمش   حكي عن بعض المصير الى ان الخيانة من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش
حكي عن بعض المصير الى ان معونة الظالمين من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش وصرح منها بان
الركون اليهم منها   صرح ط والايضاح والروضة بان الشرك بالله العظيم من الكبائر ويدل عليه رواية مسعدة بن صدقة
ورواية عبد الرحمن بن كثير ومرسلة ابن ابي عمير ورواية عيسى بن زرارة ورواية الاعمش ورواية الكراجكي وصحيحة عبيد بن
زرارة المصرح بان الكفر بالله من الكبائر نعوذ بالله منها ومن كل معصية ونسئله التوفيق لكل طاعة   صرحت صحيحة
عبد العظيم بان نقض العهد من الكبائر   صرحت رواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش بان المحاربة لاولياء الله
من الكبائر   صرحتا الروايتان بان الاستخفاف بالحج من الكبائر   صرحتا الروايتان بان الكبر
من الكبائر   صرحتا الروايتان بان اكل الدم من غير ضرورة من الكبائر   صرحتا الروايتان بان القنوط
من رحمة الله من الكبائر   صرحتا الروايتان بان الكذب من الكبائر   قال في الكشف [illegible]
الحيف في الوصية من الكبائر   صرح جماعة بان تاخير الصلاة عن وقتها من الكبائر ويدل عليه صحيحة عيسى بن زرارة وصحيحة عبيد
العظيم وبعد منها او شيئا مما فرض الله   صرح الروضة بان منع الزكاة من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم
صرح جماعة بان الرشوة من الكبائر   صرح ط والايضاح وجمع الفائدة وشرح القواعد بان [illegible] الكبائر [illegible]
التصريح بانه في المحصنات المؤمنات من الكبائر كما في رواية عيسى بن زرارة وفي القواعد التصريح بان قذف المحصنات من الكبائر
كما في صحيحة عبد العظيم وصحيحة ابن محبوب ورواية ابي بصير ورواية عبد الرحمن بن كثير ورواية مسعدة بن صدقة
احمد بن عمر ورواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش ورواية الكراجكي والنبويات والمروي في [illegible] الفقه
من الكبائر ما دل على المنع من قبول شهادة القاذف من الكتاب في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا والسنة في اخبار مستفيضة
والاجماع على ما حكي عن جماعة والظاهر عدم الاختلاف فيه بينهم اذ الظاهر ان ذلك ليس الا لكونه كبيرة ثم   صرح ط
والنهاية والقواعد والتحرير والايضاح بان شرب الخمر من الكبائر ويدل عليه صحيحة عبد العظيم وصحيحة ابن ابي يعفور ورواية
الفضل بن شاذان والمروي في النبويات والطائفة من الحكم بكون شرب المسكر من الكبائر ويستفاد منه ان شرب كل مسكر
كبيرة وهو كما [illegible] صرح بان شارب الخمر وشارب المسكر ترد شهادته فلان الظاهر ان رد الشهادة لا يكون الا لكونه كبيرة وفي

ينقل

نقل عبارة المهذب حيث يدل لاشتمالها على ما [illegible] فنقول قال في [illegible] شارب المسكر ترد شهادته ويفسق خمرا او
نبيذا او بتعا او فضيخا او لو شرب منه قطرة وكذا الفقاع وكذا العصير اذا غلا من نفسه او بالنار وان لم يسكر الا ان
يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وسواء شرب قليلا من ذلك او كثيرا معتقدا التحريم او لا ولا يحرم غير العصير العنبي التمري والزبيبي ما لم يسكر
وقال [illegible] وكذا شارب المسكر فاسق وفي الارشاد وترد شهادة شارب الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا
غلا وان لم يسكر قبل ذهاب ثلثيه وقال في الخلاف من شرب النبيذ المختلف فيه لم تقبل شهادته وكان فاسقا بلا خلاف وان شرب قليلا لا يسكر
مثله معتقدا لا تقبل شهادته ويجلد ويحكم بفسقه دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم ولانا قد بينا في كتاب الاشربة
على ان النبيذ حكمه حكم الخمر سواء ومن احكام الخمر يفسق وترد شهادته بلا خلاف وقال في الكشف شارب المسكر فاسق عندنا
وترد شهادته خمرا كان او غيره وان كان قطرة وكذا الفقاع والعصير العنبي اذا غلا من نفسه او بالنار او بالشمس وان لم ينتقص
ثلثاه ما لم تذهب ثلثاه وان لم يسكر للاتفاق على حرمتها ولا باس بما يتخذ من التمر والزبيب اذا غلا ما لم يسكر للاصل من غير معارض
وقال في الكفاية قد جرت عادة الفقهاء بايراد عدة من المحرمات في هذا المقام فمنها شرب المسكر ولا ريب في تحريمه سواء
اتخذ من العنب او غيره ولو شرب منه قطرة ولا ريب في تحريم ذلك مطلقا والاخبار يدل عليه وفي الاخبار اطلاق الحكم بان شارب
المسكر ترد شهادته ويفسق وهذا يدل على كون ذلك عندهم كبيرة مطلقا سواء كان خمرا او غيره وذكروا في هذا المقام
العصير العنبي اذا غلا قبل ذهاب الثلثين وفي تحريمه نظر ثابت لكن في كونه كبيرة تامل ولا ريب بالعدم واما غير العصير العنبي فالاصل
فيه الحل ما لم يسكر   يستفاد من جماعة من الاصحاب ان الغناء من جملة الكبائر حيث صرحوا بفسق المغني وعدم قبول شهادته
قال في الخلاف الغناء محرم يفسق فاعله وترد شهادته دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا قوله تعالى فاجتنبوا قول الزور
وقال [illegible] المشتمل على الترجيع المطرب يفسق فاعله وترد شهادته وكذا مستمعه سواء استعمل في شعر او قرآن
قال في الكشف الغناء حرام يفسق فاعله عندنا وكذا يفسق سامعه قصدا بالاجماع كما هو الظاهر والنصوص وقال [illegible] الغناء
حرام يفسق فاعله وكذا يفسق سامعه انتهى ويدل على انه كبيرة بعض الاخبار كما اشار اليه بعض [illegible] المقدس
الغناء فلا شك في تحريم فعله وسماعه عندنا بلا خلاف فيه ويدل عليه اخبار كثيرة منها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر
قال سمعته يقول الغناء مما اوعد الله عليه النار والخبر في الطريق علي بن اسمعيل وهو مشترك بين [illegible] في الامامية وبين
الفطحيين [illegible] ولكنه [illegible] عنه ابن ابي عمير [illegible] علي بن [illegible] فانه قيل هو ايضا علي بن
اسمعيل [illegible] صحيح وبالجملة لا شبهة في تحريم سماع الغناء وفعلها [illegible]
بل ورد في النص انها كبيرة لانها مما اوعد الله عليه النار فانه المخبر لهم الحديث وقال في الكفاية [illegible] الغناء والخلاف
الاصحاب [illegible] تحريم [illegible] الاخبار في هذا الباب من طرقنا يكاد يبلغ حد التواتر [illegible]
مما اوعد الله عليه النار   صرح ط بان الغيبة من الكبائر وصرح المقداد [illegible] فقال الظاهر ان الغيبة كبيرة للاية والاخبار

الكثيرة التي بينها ... كثيرة جدا صرّح لك بان الحسد وبغض المؤمن من الكبائر وقال في مجمع الفائدة بعد نقل
على من الاخبار الدالة على تحريم الحسد في ظاهر هذه الاخبار ان الحسد كبيرة بل كاد ان يكون كفرا وظاهرها العموم ان يكون المحسود
مؤمنا ام لا بل سائر الكفار ايضا انتهى وصرّح في [illegible] والقواعد والارشاد بان التظاهر بها قادح في العدالة وقال في ذلك وانما
جعل التظاهر بها قادحا في العدالة لانها من الاعمال القلبية فلا يتحقق ما ينافي العدالة في الشهادة الا مع اظهارها وان كان
محرما بدون الاظهار وربما يظهر من التحرير ان هجاء المؤمنين من الكبائر لانه صرح بان فاعله فاسق مردود
الشهادة وكذا يظهر من القواعد [illegible] ويظهر من [illegible] ان الشعر المتضمن هجاء المؤمن منها ويظهر من مجمع الفائدة التأمل في ذلك
فانه قال وكذا ترد شهادة الشاعر الذي يهجو بشعره مؤمنا يحتمل ان يكون المراد به معناه الخاص الذي هو عرف الاصحاب
والعام وهو الاسلام ودليله انه ايذاء المؤمن والغيبة وكشف ستره وذكر عيوبه وكل ذلك ممنوع عنه فيحتمل ان يكون
كبيرة بمجرد الايذاء ويظهر من [illegible] وعدّ التحرير التشبيب بامرأة معروفة غير محللة له من الكبائر ويظهر
من الشرائع والقواعد والتحرير وغيرها ان الزمر والعود وغيرهما من آلات اللهو من الكبائر وان المرتكب لها والمستمع اليها مرتكب
للكبيرة وحكي عن بعض التصريح بان الاشتغال بالملاهي من الكبائر كما هو مروي في رواية الفضل بن شاذان ورواية الاعمش والملاهي
يصد عن ذكر الله كالغناء [illegible] وضرب الاوتار ويظهر من الكفاية التامل في ذلك فانه قال استعمال آلات اللهو كالعود
والزمر والدف [illegible] على الاجمال لا اعرف خلافا في تحريمه بين الاصحاب وفي كونها كبيرة مطلقا تامل
ويظهر من [illegible] والتحرير وغيرهما ان لبس الحرير والتختم بالذهب المحرمين على الرجال من الكبائر ويظهر من جماعة التامل فيه
قال في الكشف لبس الحرير حرام على الرجال باتفاق علماء الاسلام يفسق فاعله المصر عليه او غير المصر ان كان كبيرة وهذا
ظ العبارة هنا وفي التحرير والارشاد والتلخيص وفي [illegible] ويؤيده ما في خبر ليث المرادي عن الصادق عن رسول الله [illegible]
[illegible] حلية يخرج فيها فقال لا [illegible] انما يلبسها من لا خلاق له فاقسم [illegible] وكذا يحرم لبس الرجال
الذهب ويفسق فاعله ان اصرّ [illegible] كما يظهر من العبارة وقال في مجمع الفائدة وتعبير الكلام هنا وترد شهادة لابس الحرير
فلعل المراد الاصرار اذ غير معلوم كونه كبيرة عنه بل عند احد بغير الاصرار وكذا لابس الذهب فيلبسها حرام مع العلم والعمد
والاختيار لا بدونها ولا ترد بها الشهادة حين التحريم بدون الاصرار وقال في الكفاية لبس الحرير محرم في غير موضع خلافه
ولعل رد الشهادة باعتبار الاصرار وقال في الرياض لا اشكال في زوال العدالة بلبسهما اي الحرير والذهب مع الاصرار
عليه وكذا مع عدمه في ظاهر اطلاق العبارة وما ضاهاها من عبائر الجماعة وفيه اشكال اذ لا يستفاد من ادلة المنع كونه
من الكبائر وانما غايتها افادة التحريم وهو اعم منه والاصل يلحقه بالصغائر فالوجه عدم رد الشهادة بمجرد اللبس دون
اصرار كما نبه عليه المقدس الاردبيلي وتبعه صاحب الكفاية فقال ولعل رد الشهادة باعتبار الاصرار وربما
يفهم منه كونه كذلك مراد الاصحاب ومذهبهم ايضا وهو غير بعيد ولا ينافيه اطلاق عباراتهم لقوة احتمال وروده .

بيان

لبيان [illegible] القادح في العدالة من دون نظر الى اشتراط حصول التكرار وفيه اكتفاء منه بالمرة الواحدة وانما احالوا
تشخيص [illegible] الخلاف في زوال العدالة بكل ذنب او بالكبائر منها خاصة وملاحظة الفتاوى من الجهات المزبورة مع
ادلتها وانما ما تقدم كونها كبائر وصغائر على الحمل بمفادها كيف ما اقتضاها من حيث تلك المسئلة انتهى
حكي عن بعض التصريح بان الفرار من الزحف من الكبائر وربما يظهر من [illegible] والكشف ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان
حكي عن بعض التصريح بان السحر من الكبائر ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان حكي عن بعض بان الاصرار بالصغائر
من الموبقات الكبائر وهو صريح الكفاية فانه قال الاصرار على الصغائر كبيرة ويدل عليه رواية الفضل بن شاذان ورواية
الاعمش وبعض الاخبار منها ما رواه في الوسائل فقال احمد بن الحسين باسناده عن [illegible] عن الحسن بن زيد عن الصادق
عن آبائه في حديث المناهي ان رسول الله قال لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان
كثر في اعينكم فانه لا كبير مع الاستغفار ولا صغير مع الاصرار الثانية ما رواه فيه ايضا فقال محمد بن يعقوب عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله محمد [illegible] عن عمار بن مروان [illegible] عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال
لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار لكن المستفاد من الشرائع والنافع والتنقيح والتحرير [illegible]
وجامع المقاصد ومجمع الفائدة انه ليس من الكبائر ولا اشكال في كونه من قوادح العدالة وكونها انما يتوقف على عدمه كما
يستفاد من الكتب المتقدمة اليها الاشارة ومن غيرها او الظاهر انه لا خلاف فيه كما اشار اليه المقدس الاردبيلي حيث قال
ثم ان الظاهر ان الاصرار على الصغائر يلحقها بالكبائر في الاحكام ومنعها من قبول الشهادة والاعتماد والعدالة اتفاقا لم
يظهر الا به ولظهور انه صار بالفسق المانع من العدالة والقبول على ما تقدم وما يحتمل عنه خلافا في ذلك ويدل عليه
ايضا [illegible] عن ابي عبد الله قال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار ورواية ابن بصير قال سمعت
ابا عبد الله يقول لا والله لا يقبل الله شيئا من طاعته على الاصرار على شيء من معصيته وروي عن ابي عبد الله قال قال رسول الله
من علامات الشقاء جمود العين وقسوة القلب وشدة الحرص في طلب الدنيا والاصرار على الذنب انتهى [illegible]
على [illegible] منها ما اشار اليه الفاضل الخراساني [illegible] وقال العلامة المجلسي [illegible] العلامة في الرياض فقالوا [illegible]
[illegible] ويدل على هذا القول ان [illegible] ما رواه في الوسائل [illegible] عن محمد بن سالم عن احمد [illegible] عن جابر عن ابي
جعفر في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك
الاصرار ويؤيد هذا ما ادعاه والدي [illegible] دلالة النص على القول المزبور [illegible]
في العدالة الموجبة للاعتماد خرج منه بعض الصور بالدليل فلا دليل على خروج هذه الصورة فيبقى مندرجا تحت العموم
وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلعدم صلاحيته للحجية باعتبار ضعف سنده ومخالفته للعرف واللغة [illegible] المعظم
كما لا يخفى لانه لا عدم الموافقة للعرف واللغة لان المداومة على ترك التوبة اصرار على المعصية عرفا ولغة الا ان يقال

[illegible]

لكن الرواية مما يدل على ان المراد المداومة على ترك التوبة بل ظاهرها ان مجرد الذنب مع عدم التوبة اصرار وانما يحصل المداومة
الا ولا شك ان هذا مخالف للعرف واللغة واما الثاني فلانا نمنع شموله لمحل البحث لظهور اتفاق الكل حتى هذا القائل
على كونه مخصصا بالمصر على الصغيرة او من يكثر منه المعصية ليدخل محل البحث منها قطعا وان توهم هذا القائل كونه من
الاول لانا نقول يعطى فرد من محل البحث منه وهو الذي يحصل منه الذنب واستمر واصر على ترك التوبة فيلحق الباقي به لعدم
القائل بالفصل لانا نقول هذا معارض بمثله لان بعض فرد من محل البحث ليس منه فيلحق الباقي به لذلك والترجيح مع
هذا لاعتضاده ببعض الادلة الدالة على ان مطلق المعصية غير قادح في العدالة كالضعف وبالشهرة فان القائل بالقول
المذكور خلاف المشهور بل القائل به غير معلوم كونه من اصحابنا وممن صرح ببطلان هذا القول من اصحابنا جماعة قال الشهيد
الثاني في الروضة اما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها العزم على فعلها ولا التوبة منها فهذا هو الذي لا يقدح في العدالة
والا لادى الى ان لا يقبل شهادة احد ولعل هذا مما يكفره الاعمال الصالحة من الصلوة والصيام وغيرها كما جاء في الخبر و
قال الشهيد في القواعد واما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها توبة ولا عزم على فعلها فالظاهر انه غير مصر ولعله
يكفره الاعمال من الوضوء والصلوة كما جاء في الاخبار وقال الفاضل الخراساني في الذخيرة وقال العلامة المجلسي في البحار
نقل بعضهم قولا بان المراد بالاصرار عدم التوبة وهو ضعيف وزاد في الاخير وفي الحديث المشهور لا صغيرة مع الاصرار ولا
كبيرة مع الاستغفار يدل على ان الاصرار لا يحصل بعدم الاستغفار بقرينة المقابلة وتاتي تمام الفائدة وقيل هو المداومة
على التوبة والظاهر الاول فانه يكون مماثلة للكبيرة لاحتياجها الى الفعل المتعدد والتوبة تخرج عن الفسق وانه مع الغفلة عن
والتردد بين الفعل وعدمه يكون مصرا لا فاعلا للكبيرة وقال في الرياض ونقل بعضهم قولا بان المراد به عدم التوبة وضعفه
جماعة من المحققين مع انه ورد في النصوص ما يدل عليه كالخبر في قوله تعالى ولم يصروا ولعله لضعف السند مع مخالفته
لما يستفاد من كلام جماعة من اهل اللغة من كون المراد بالاصرار المداومة عليه او العزم على المعاودة ومنها ما اشار اليه
جماعة وما الصغائر وقال الشهيد في قواعده الاصرار اما فعلي وهو المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار
من جنس الصغائر بلا توبة واما حكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها وقال الشهيد الثاني في ذلك والمراد
بالاصرار الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة وقيل المداومة على نوع واحد منها ولعل الاصرار يتحقق
بكل منهما او حكمه العزم على فعلها ثانيا او ان لم يفعل وقال السبط في المدارك المراد بالاصرار على الصغيرة العزم على
فعلها بعد الفراغ منها او معناه المداومة على نوع واحد وقال الفاضل الخراساني في الذخيرة اعلم ان المراد بالاصرار
على الصغيرة الاكثار منها سواء كان من نوع او انواع مختلفة وقيل المراد المداومة على نوع واحد منها وقيل
يحصل بكل منهما ونقل بعضهم قولا بان المراد به عدم التوبة وهو ضعيف وقسم بعض علمائنا الاعلام الاصرار الى فعلي
نقل ما ذكره الشهيد في قواعده ثم قال وهذا مما ارتضاه جماعة من المتاخرين وللنظر مجال عن بيان ذلك لكن المداومة على

نوع واحد

نوع واحد من الصغائر والعزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها يناسب المعنى اللغوي المفهوم من الاصرار واما الاكثار
من الذنوب وان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب اغلب من اجتنابه عنه اذا عن له من غير توبة فالظاهر انه قادح
في العدالة بلا اشكال في ذلك بينهم نقل الاجماع عليه المحقق الخونساري فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في الاصرار ام لا وظاهر
المنقول سابقا انه غير داخل فيه [illegible] الكثار بالاصرار على الصغائر والاغلب
في [illegible] الاصرار على الصغائر والاكثار منها ثم قال واما الصغائر فانه اذا غلبها او وقعت منه اكثر الاحوال رد
وعلى كل تقدير فالمداومة والاكثار من الذنوب والمعصية قادح في العدالة واما العزم عليها بعد الفراغ ففي كونه قادحا تامل الا ان يكون ذلك اتفاقيا
في السابقة [illegible] لان استماع الكلام المغتاب لا يوجب معصية وقال في الكفاية الاصرار على الصغائر كبيرة وقد وقع الخلاف في تفسير
والظاهر الاكثر من الذنوب وان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب اغلب من اجتنابه اذا عن له من غير توبة لم يكن ذلك نادرا قليلا قادح
في العدالة والحكم فيه بطلان على الظاهر وقال العلامة المجلسي في البحار اختلف في تفسير الاصرار على الصغائر فقيل هو الاكثار منها سواء كان من نوع
واحد او من انواع مختلفة وقيل المداومة على نوع واحد منها ونقل بعضهم قولا بان المراد به عدم التوبة وهو ضعيف وقسم بعض علمائنا ونقل ما ذكره الشهيد
ثم قال وهذا مما ارتضاه جماعة من المتاخرين وللنظر مجال عن بيان ذلك لكن الاشبه المعنى اللغوي المداومة على نوع واحد او العزم على المعاودة اليها قال
ابن فهد [illegible] الشيء اذا لم يزد الى ما كان عليه قال الفيروزابادي في القاموس اصر على الامر لزم وداوم واما الاكثار
من الذنوب وان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكاب الذنب اكثر من اجتنابه عنه اذا عن له من غير توبة فالظاهر انه قادح في العدالة بلا اشكال ونقل
ويكون الاصرار على الفعل بعد الفراغ منه قادحا فيه محل اشكال والعرف يتقوى الاستدلال على هذا الاصرار كما عرفنا على العرف واللغة ولكن الفساد اخلا
في الاصرار الحكمي وقال المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة الاصرار يتكرر فعل الصغيرة مرة بعد اخرى كما لا يحصل بالمرة الواحدة مع العزم
على العود لانه المتبادر من الاصرار كما هو الظاهر والمشهور وقد ذكر في الكتب ايضا هو الظاهر المتبين وقد جعل فيه العزم بعد فعل الصغيرة على الماضي
مع انه لا يخرج في كبيرة ولا الاصرار عليه فكان لا يلزم ادخال الاصرار كما فعلناه وقال في شرحه ايضا في تعريف الكبائر وهي ما توعد عليه النار في الكتاب
السنة والاصرار على الصغيرة فعلا وحكما وهو فعلها مع قصد العود في المرة الاخرى وقال الفاضل الهندي وكذا يخرج المكلف عن العدالة بفعل الصغائر
مع الاصرار فعلا بالاكثار منها بلا توبة وحكما بالعزم على فعلها بعد الفراغ منها او بفعل الصغائر الا على وجه الندرة ثم ادعى ظهور التوبة عنها كما فعلها
لله الله على ان المبالغة وعدم الاخلاص بالتوبة وقال السيد في الحدائق في الرياض واختلف في المراد من الاصرار على اقوال فقيل هو الاكثار منها سواء
كان من نوع واحد او انواع مختلفة وقيل المداومة على نوع واحد منها وقيل يحصل بكل منهما ثم نقل ما ذكره الشهيد في قواعده ثم قال وهذا مما ارتضاه
من المتاخرين كشيخنا الشهيد الثاني وجماعة من الفاضل في كتب الرجال وللنظر مجال عن بيان ذلك لكن المداومة على نوع واحد من الصغائر والعزم على فعل
تلك الصغيرة بعد الفراغ منها يناسب المعنى اللغوي المفهوم من الاصرار على نا سيأتي في الاخير واما الاكثار من الذنوب وان لم يكن من نوع واحد
بحيث يكون ارتكاب الذنب اكثر من اجتنابه عنه اذا عن له من غير توبة فالظاهر انه قادح في العدالة بلا اشكال فيهم ثم ذلك وقد صرح بعض الاجلة وفي الحديث الاجماع
عليه فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في معنى الاصرار ام لا فقيل ومنهم جماعة كالفاضل [illegible] في عده والتحرير غيره لعله في معنى الاصرار ويصالح
تقدير فالمداومة على الذنب او الاكثار منه قادح في العدالة قطعا واما العزم عليه بعد الفراغ ففي كونه قادحا تامل الا ان يكون اتفاقيا النهي والتحقيق

عيني في المقام ان المرجع في معرفة بعض الامور هو العرف فكلما صدق عليه انه حقيقة فيه فهو قادح في العدالة [illegible] الامور الى العالم [illegible]

ولنتبع ما على نفي [illegible] جعل الامر على الصغيرة قادحا في العدالة [illegible]

كالاصرار على [illegible] او بالعكس فلا يبعد ترجيح [illegible] لان الاصرار قادح في العدالة هو باتفاق [illegible] مطلق المعصية غير قادح

عليه [illegible] لفظ الاصرار [illegible] العرف العام [illegible] المتعلق [illegible] بعض

عبارات اهل اللغة [illegible] حقيقة [illegible] بان مطلق المعصية غير قادح في العدالة [illegible]

وعلى الاصرار على الصغائر [illegible] جماعة [illegible] بعض [illegible] حقيقة [illegible]

الاجماع عليه [illegible] المنافية [illegible] عبارات [illegible] الجماعة [illegible] عدم

الى هذا الخلاف في اكثر الكتب [illegible] المعصية [illegible] الجماعة [illegible]

ذكر [illegible] اعلم ان [illegible] الكبائر [illegible] بدليل

[illegible] المصير [illegible] اتفاق اصحابنا [illegible] الكبائر [illegible]

اعلم ان [illegible] تفسير الكبائر [illegible] المصير [illegible] اتفاق اصحابنا [illegible] خلافه

اعلم ان [illegible] سعيد بن جبير ومجاهد [illegible] تفسير الكبائر [illegible] المصير [illegible] اتفاق اصحابنا [illegible] خلافه

اعلم ان [illegible] تفسير الكبائر بالمعصية [illegible] المصير [illegible] اتفاق اصحابنا

اعلم ان [illegible] تفسير الكبائر [illegible] والنص [illegible] خلافه

اعلم ان ترك جميع المستحبات [illegible] بالشهادة

[illegible] اتفاق اصحابنا [illegible] خلافه

لا يقدح في العدالة [illegible] العدالة

[illegible] العدالة [illegible] جميع المستحبات [illegible]

[illegible] العدالة [illegible]

[illegible] جميع المستحبات [illegible] العدالة [illegible] المسألة

[illegible] الاصل [illegible]

[illegible] لا يقدح في العدالة

[illegible] العدالة [illegible]

[illegible] الفصل

[illegible] الشهادة [illegible]

[illegible] العدالة [illegible] الشهادة [illegible]

الشهادة

بعد العرف

الشهادة [illegible] العدالة [illegible] وصف [illegible] الشهادة

[illegible] وصفه جماعة بالصحة [illegible] فقال

[illegible] شهادة [illegible] الرجل [illegible]

ولا [illegible] جميع المستحبات [illegible] المعصية [illegible] شهادة [illegible]

شهادة [illegible] وصف بالحسن [illegible] فقال [illegible]

ومنها خبر [illegible] شهادة [illegible]

[illegible] ومنها خبر [illegible] الاسلام [illegible] شهادة [illegible]

[illegible] اهل العدالة [illegible] شهادة [illegible] فقال

ان [illegible] اللفظ [illegible]

[illegible] جماعة من الاصحاب [illegible] جميع المستحبات [illegible]

[illegible] ولا يقدح في العدالة [illegible]

[illegible] في العدالة [illegible] الشهادة

بالسنن [illegible] الشهادة [illegible]

[illegible] الشهادة

والعدالة [illegible] الجماعة [illegible] العدالة [illegible] الشهادة

بالسنن [illegible] الشهادة [illegible]

في العدالة [illegible] جميع المستحبات [illegible]

[illegible] المعصية [illegible] العدالة [illegible]

في العدالة [illegible] العدالة

[illegible] العدالة [illegible] الكبيرة [illegible] الصغيرة [illegible]

[illegible] العدالة [illegible]

[illegible] العدالة [illegible] الاشكال ولكن

[illegible] جميع المستحبات [illegible] جميع السنن [illegible]

[illegible] المندوبات [illegible]

[illegible] العدالة [illegible] المندوبات [illegible] العدالة [illegible]

اجمع فمقدوح بها الدلالة على عدم المبالاة بالدين ولا اهتمام بكماليات الشرع ولو اعتاد ترك صنف منها كالجماعة والنوافل ونحو ذلك لكن
لمجمع لاشتراكها في العلة المقتضية لذلك ثم لو تركها احيانا لم يضر اتفاقا والمعتمد عندي هو الاول لان الاصل والخبر المتقدم اليها الاشارة
وظهور مصير المعظم الى ان القادح في العدالة اما ارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة او الاتيان بخلاف المروة او ترك جميع المستحبات على وجه التهاون
ولم يثبت كون المفروض من ترك سنن منها بالجملة القادحة انه لا قائل بامثال الاخير ايضا حيث فيه على انه في ضمنه وافق ما عليه المعظم فلا اخلال في المسئلة
اصلا ثم هذا بعض المختار عموم الاخبار المتقدمة وانه لو كان المفروض قادحا في العدالة لزم الحرج والمشقة اذ قل ما يوجد احد لا يعتاد ترك مستحب
مع من جلية فلا اشكال في ان الغالب ذلك واما ما اشار اليه من الحجة على كون ذلك قادحا في العدالة فضعفه ظاهر وقال في مجمع الفائدة
انه قد يتسامح العرف يتسامحون بعين ترك الصلاة جماعة يقدح في العدالة الحق لخبر عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا غيبة
الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين على المسلمين غيبته وسقطت عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين
انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته وثانيهما ما اشار اليه الفاضل المجلسي في
الشهيد الثاني عن الباقر عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا صلاة لمن لم يصل في المسجد مع المسلمين الا
من علة ولا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه وان رفع الى امام المسلمين انذره وحذره ومن لزم
جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته ويؤيد هذين الخبرين ما اشار اليه المجلسي في المجالس بسنده عن ابن زياد عن عبد الله
قال الصادق عليه السلام من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته ويظهر من الفاضل الخراساني العمل بهذين الخبرين فانه قال في الكفاية
وقطع الشهيد الثاني بانه لو اعتاد ترك صنف منها كالجماعة والنوافل ونحو ذلك قدح في عدالته من غير نقل خلاف ولا ريب في الجماعة لدلالة النص
وغيره من الاخبار المعتبرة عليه انتهى وربما يستفاد من المقدس الاردبيلي في موضع من مجمع الفائدة والعلامة المجلسي في موضع من البحار المصير الى الاول
في كتاب الصلاة بعد ذكر المروة والجامع دلالة بعض الاخبار على الصلاة في اول الوقت وترك الجماعة وعدم الترك بالكلية كما دل عليه الخبر
في كتاب في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور وقال الثاني والذي يظهر من الاخبار المعتبرة في الشهادة علق على معلومية الفسق وحسن الظاهر في الصلاة
مع ذلك المواظبة على الجمعة والجماعة انتهى والمعتمد عندي ان مجرد ترك صلاة الجماعة لا يقدح في العدالة ولا في الحكم بها مطلقا وان حصل الاعراض عنه
ما لم يبلغ حد التهاون والاستخفاف الناشي عن قلة المبالاة الاصل المتقدم اليه الاشارة والخبر المتقدم اليها الاشارة وعموم قوله (ع) من
لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وخصوص ما رواه في الكافي والعلل
مؤمنا لم يكن فاسقا لا انه لو كان قادحا في العدالة لتواتر النقل به عن اهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين لانه مما تعم به البلوى
باطل الظاهر ان معظم الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين على انه ليس بقادح في العدالة لانهم لم ينبهوا على انه قادح ولا في باب الجماعة
ولا في مقام ذكر قوادح العدالة بل في هذا المقام اقتصروا على الحكم بكون الكبائر والاصرار على الصغائر ومخالفة المروة مما يقدح في العدالة
ومن الظاهر ان محل البحث لا يندرج تحت واحد من الثلاثة ولو سلم اندراجه تحت الاخير فلا نسلم كونه في العدالة لا يقدح عدم تصريح المعظم بكون
المفروض قادحا في العدالة لا يدل على انه ليس بقادح فيها عندهم لانا نقول ذلك ظاهر فيما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة
منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة ما لم يبلغ حد التهاون مع عدم نقلهم الخلاف فيه وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب علم صحة

ماذكرناه

ماذكرناه من ان المعظم على ان المفروض ليس بقادح وان القائل بكونه قادحا نادر عموم الاخبار المتقدمة وبعض ما اشار اليه في المجالس
فقال وروي في الخصال والعيون باسانيده عن الكاظم عن آبائه (ع) قال قال رسول الله (ص) من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم
فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى في الفقيه بسند معتبر عن ابي عبد الله (ع) نحوه انتهى ولا يعارض هذه الاخبار
الاخبار الدالة على كون المفروض قادحا في العدالة المتقدم اليها الاشارة اما الاول فلضعفها سندا اما الاول فلما اشار اليه الشهيد الثاني
فقال الظاهر ان في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي بن ابي حمزة والظاهر ان المراد منه البطائني فقد ضعف وابوه وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف
السند وفيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا وكذا ما ذكره المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة اعتراضا على ما ذكره الشهيد الثاني
وقد تقدم اليه الاشارة فضعفه ما كفاية بحيث الاسلام مع ظهور الفسق في اثبات العدالة فلا يخرج عن اشكال الا ان قد يقال هذه الرواية الصحيحة
غير معلوم صحتها ولكن لم يتم ما ذكرناه بل غير هذه العبارة انه روى عن رسول الله (ص) انه همّ بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين
وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله فيه الحرق في
بيته بالنار وقد كان يقول لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وهذه العبارة وان لم يمكن الاستدلال بها على كون المفروض قادحا
في العدالة لكنها ليست كالعبارة السابقة الا انه لا يمكن مع دلالة هذه العبارة على ذلك لان فعل رسول الله (ص) حجة وكذا قوله وفعله
فلا يتم جميع الاحتمال ولعله اراد في الغد الذي يحكم الجماعة الواجبة فان الجماعة قد تجب كما في الجمعة والعيدين مع الشرائط الجامعة
لا تصح مع اجتناب الجماعة وكذا قوله لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة والحمل على نفي الكمال ليس باولى من التخصيص بما يجب فيه الجماعة بل
اولى ما ان التخصيص اولى من المجاز هذا وقد يقال الصلاة من الجماعة يوجب ضعف الاعتماد عليها انتهى واما الثاني فلا دلالة له واما الثالث
فلعله معلوم صحته واما ثانيا فلان التعارض بين هذه وبين تلك الاخبار من قبيل تعارض العموم من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر وجوب الترجيح
مع هذه الاخبار فلا بد من الاخذ بها واما ثالثا فلضعف دلالة تلك الاخبار على كون المفروض قادحا في العدالة اما الخبر الاول
فلان التهديد على ترك الجماعة ولو من غير علة قادح في العدالة وهذا مما لم يقل به احد على الظاهر مع انه يحتمل ان يكون ذلك في الجماعة الواجبة
يقتضي المنافاة الرواية وهو ممكن من وجهين لان التخصيص اطلاقها بصورة المداومة على الترك لكن التخصيص اطلاقها بصورة ترك الجماعة
لا دليل على ترجيح احد الامرين ومع التعارض يسقط الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة على التعيين الا ترجيح الاخير لانه
الرواية على ان ترك الجماعة يترتب عليه استحقاق القتل والايذاء وحلية الغيبة بل وجوبها وكل ذلك انما يتجه على تقدير ترك الجماعة الواجبة لا المستحبة
وقد يناسبها في الرواية ظاهر ارادة الجماعة المستحبة على ان الجماعة الواجبة غير معلوم تحققها في زمن الائمة (ع) بل الظاهر عدمه فتعين
ان يكون المراد المستحبة وفيه نظر وبالجملة لا اعتماد على ظاهر الرواية لا باعتبار القدح على المعصية كذا الاول والثاني بصورة الاستمرار على ترك
الجماعة فيتعين التاويل اما بالتخصيص بالجماعة الواجبة او بالحمل على المبالغة وقد اشار الى هذا الشهيد في الذكرى فقال بعد اشارته الى الخبر
المذكور وهو محمول على التاكيد في نفي الكمال او على الاستهانة بصلاة الجماعة قال الفاضل او على الجماعة الواجبة وهي الجمعة والعيدين
مع الشرائط لاجماع على ان الجماعة افضل من الفرد انتهى واما الخبر الثاني فنحو ما ذكرناه في الخبر الاول فلا دلالة فيه على ذلك ايضا فلما تم امر
لو سلمنا بالاتمام على ان ترك الجماعة يقدح في العدالة فالظاهر انه لا يقدح فيها مع عدم المروة في العرف كما هو ظاهر بعض الاخبار المتقدمة كما هو مطلق

[illegible] الشاهد [illegible] فاسقا [illegible]

[illegible]

[illegible]

في الاصحاب من انه يجزي الاسلام مع عدم ظهور الفسق لو كان فيما المنافي فحكم بالمال على بينة الذي كشفه بالبينة وفيه منع بطلان

دليل عليه ولعل ... [illegible]

في الشاهد ... [illegible]

[illegible]

بعض اصحابنا ... [illegible] فانه علق الحكم بالشاهد العدل مع العلم ...

منع ... [illegible]

[illegible]

عسر وسقطت عنهم عدالته ويجب [illegible] الى الامام المسلمين [illegible] جماعة المسلمين ولا اقول عليه [illegible] جماعة منهم [illegible]

وتنتفي عدالته [illegible] الرواية [illegible] عليها الضعف هاهنا [illegible] جماعة منهم الحسن بن علي بن [illegible]

والمراد منها [illegible] ابو علي [illegible] ضعف السند [illegible] جماعة منهم الضعيف

[illegible] ضعف هذه الرواية [illegible] الفقيه [illegible]

قال العلامة المجلسي [illegible] وصف الرواية بالصحة [illegible] الكافي [illegible] والرياض

[illegible]

غير جائز [illegible] الرواية [illegible] كفاية [illegible] الاسلام [illegible] الحكم بالعدالة [illegible]

وهو ما رواه [illegible] الحسن بن علي العسكري [illegible] في تفسيره [illegible] قال [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وذكروا فضله

[illegible]

[illegible] رسول الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

الا ان يقال
سلما ومن تعلم عرف بصلاح في نفسه اذا ظهر منه [illegible] فنهض الرواية للدلالة على عن الكفاية بمجرد الاسلام الا
غاية انتفاء من منطوق الرواية ان المسلم الذي عرف صلاحه يقبل شهادته ولم يسم فسدها الا على ان المسلم الذي لم يعرف صلاحه لا يقبل شهادته
الذي هو محل البحث الا على نفي [illegible] تضمنا المفهوم الشرط وهو ممنوع وفيه نظر بالنظر الى الشرطية فتامل على
يعني لا دلالة للرواية على محل البحث بوجه ومنها ما اشار اليه في المجالس والذي في التبيين عن الحسن عن ابيه انه قال
جعلت فداك كيف طلاق السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين كما قال الله تعالى
ومنها ما الصريح في الفطر احرى سبيلها على الطلاق بعد ذلك في هذه الرواية سندا معتبر ومنها ما السند بن
ما الكشف وهو ما ذكره في الوسائل فقال محمد بن الحسين باسناده عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن الحسن بن علي
فضال عن ابيه عن علي بن عقبة وذبيان بن حكيم الاودي عن موسى بن اكيل عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي جعفر قال لا يقبل شهادة المراة والفاسق
اذا كان مستورا من اهل البيوت معروفا بالستر والعفاف مطيعا للذي اذ ما رايت النبي والسيرة الى الرجال انهم انتهى وفي عد هذه الرواية
في الصحيح من الموثق ومنها رواية عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر قال شهادة القابلة جايزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها
فعدلت فان مقتضى مفهوم الشرط عدم قبول شهادتها مع عدم التعديل مطلقا او علم باسلامها او عدم ظهور فسق منها قال
الفائق ولا يضر ضعف السند في الاحتجاج وهو ايضا ما اشار اليه بقوله في الخلاف فقال الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه
يحتاج الى دليل انتهى وقد اشار الى هذا الشهيد وتوقف الاعتبار الاسناد وكذا اشار اليه في شرح التذكرة فقال والاصل
عدم الفسق المسلم وصحة قوله انتهى واشار الى هذا في النهاية والمبسوط الا ان احتمال الصدق مع احتماله الظهور الاسلام والسلامة
عن الفسق اظهر من احتمال الكذب وقال في الثاني وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه لظاهر ابل الظاهر عدالته لان اعتقاد دين الاسلام
مما يجب على البالغ انتهى وفيه انتظار العدول وضوح سند هذا الاصل وقد منع عدة من المحققين حاله في الايضاح واصالة العدالة ممنوعة
وقال في التنقيح احتج الشيخ بان الاصل في المسلم العدالة والجواب المنع من استلزام الاسلام للعدالة انما يقتضي علم الكلام وقال
في حله كلامه اوجز منه ما الجابر في المهذب عن قولهم ان الاصل في المسلم العدالة بان الاسلام لا يقتضيه ان المسلم امر بالعدالة
تقتضيها اقتضاء يمنع من النقيض وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز وقال في الكشف ولا يكفي في الحكم بمعرفة الاسلام
وفاقا للاشهر ولكن موقوف الحكم حتى يظهر العدالة فيحكم او الفسق فيطرح وان كان الاصل عدم الفسق كما الاسلام لكثرة دعة الفسق
غير ذلك لا نكتفي في معرفة العدالة بما ضعف الاصل وغلبة الاهوية بما ضعف الردع وقال في الذخيرة البيان الاية تدل على ان
مانع وعدمه من شرط القبول فما لم يعلم رفع المانع يتحقق وجود الشرط لا يعلم به وهو ظاهر ولا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم
لا يعارض بالاصل عدم فعل الطاعات وان الوقوع كثير وعدمه اكثر لا يقتضي الاعتماد فتامل وقال في مجمع الفائدة واما الاستدلال بكفاية
الاسلام بناء على ان الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة وان الظاهر حال المسلم ذلك اذ لا يترك الواجب ولا يفعل
المحرم فهو لا يتصف بالجلالة في ذلك يفسق يعني تضعيفه اذ الاصل عدمها وهو ظاهر والظاهر لا يدل على ما صدق وهو ممنوع باعتبار
الملكة واضح ومع عدم ترك التنافي اصيل مسلكها واضح وعلى الاصل عدم ذلك كله وظهور حال المسلم لا يقتضي حصول علم انه

معاصي

فالنظر
معاص جابرة في اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا في السفر والمعاملة عرفت ان الاكثر غير عدول والعلم بوجود الانادا
معاص النظر وحافظ على ترك الواجبات وفعل المحرمات على الصحة والسداد وتقويم تحت الفسق المصطلح في ان لا يقتضي الحكم
بالعدالة وقبول الشهادة بها والحكم بشهادته في القضية الموقوفة على ظهورها عند الحاكم يجب ان يحكم بها الشرع ولو حصل على ذلك
بل وفعل الواجبات وترك المحرمات ومعرفة تنبيه المسلمين فهم والجملة فرق بين ثبوت شيء عند الحاكم يجب ان يحكم عليه ويحكم على الخلق
ووجوده وبين عدم الحكم بالعدالة والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال الصحة فانهم ولا يستلزم ان الحكم الاول وهو ظاهر وقال العضد
في شرح المختصر الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارية ولانه الاكثر انتهى وما اشار اليه في الخلاف ايضا عن دعوى الاجماع فانه قال
اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على الجرح الا ان يجرح المحكوم عليه بان يقول
هما فاسقان فحينئذ يجب عليه البحث وقال ابو حنيفة مثل ما قلناه الا في النكاح والطلاق والقتل وان كانت دعوى عقد الحكم بل يجب البحث عن العدالة منع الشافع
وابو يوسف ومحمد بن الحكم الحكم حتى يبحث عن عدالتهما فان عرفهما عادلين حكم والا توقف جمع الاسناد دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا
ما اجمع اهل الامصار على تركه انتهى وفي هذه الحجة نظر لما اشار اليه جماعة في مجمع الفائدة ولا يشكل بالاجماع وعمل الصحابة والتابعين
ما كان يبحث عن الشهود بل يكتفى بالاسلام كما يظهر من كلام الشيخ انه ضعيف فان ذلك غير معلوم بل يعلم خلافه لم يظهر
بل ان في المختلف ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط في غير الحدود والاطلاق وذهب غيره الى غيره وهو برهم نقل ان الظاهر من
الشيخ من الاسلام الايمان بالمعنى الاخص فانه يبعد جدا ان يقبل مطلق المسلم مع قوله في غيرهم مخالفا للمذهب وكيف يقول الشيخ بفسق الصحابة
والتابعين القائلين بفسق كل المسلمين بل غير المؤمنين كما يدعي ان ابا يوسف رد شهادة الحسن بعض فقال الاول فيحكم عليه صلى الله عليه وآله
ولولا الدليل الا انه وقال الاستقضاء للقول بخلافه لا يكون مسلم مسلما فيكون حكم اثبات وعدم وقال في التنقيح والجواب عن حجة الشيخ انه لم يكن
في زمان الشيخ بحث عن حال الشهود فمن ذلك لا يلزم عدم الوقوف الا بعد الوقوف على الجرح ولانه لم يتحقق الجامع فرق بين معلوم العدالة
ومجهولها وهو ظاهر وقال في الايضاح هل العدالة شرط في الشاهد او الفسق مانع قيل بالثاني وقيل بالاول وقال الامام المبين هو الثاني ولا
لم يتوقف الحكم بالمال على التزكية بالبينة ان لم يكن وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والمجهول لم قبل الحكم او ما للعمل لا يجوز فيعين
بالنص المتقدم وقال في الرياض بعد الاجماع نقل ابو عمر بعضهم على خلافه مع عدم قائل بالمدعى عليه عدى الناقل له وبعضهم منعقد
ذلك فالحاكي غيره وعن الموافق له ما يوافق القوم فقال الاشكال ادعى ان الشاهد عالم بالفاسق من ابصيرة وفي الكشف فيما غير مسموع
يكون شاهدا ولا بان يكون كبيرة ولا يقابل على اصحه فحسن التفصيل على الاقوى الاول فانكا الشهادة غير مسموعة في بعضهم علم عامل
منهما بموجب علم او عمل لا معرفة في معاشرة اهل الباطل ولا الاخرين جملته كما ان حرم علمه في الدنيا الا ساقط المروة من اعم
اهل البدع الذي يوجب على المرشد للرشد عليها ان اهل العدالة المقبول شهادتهم وعن المفيد العدل من كان معروفا بالدين والورع
عن محارم الله وعن النهاية العدل الذي يقبل شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف
عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي وعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين

من غير

والفوارس الزحف وغير ذلك الساتر لجميع عيوبه ويكون منعاه عن الصلوات الخمس المواظبة عليهن حافظا لمواقيتهن على جماعة المسلمين متخلف عنهم ...

تخلف عنهم الموضوع علمنا وعن مع انه معارض بما يظهر من الفاضل المقداد في كنز العرفان من كون تفسير العدالة بالملكة مجمعا عليه حيث

نسبه الفقهاء بصيغة الجمع المحلى باللام المفيد للعموم الى ... كلام المقداد لا دليل عليه ... داود حنيفة قال وقد عرفت في الاصول والفروع

من الموافق والمخالف الملكة التي يقتضي بها على ترك الكبائر ولا اصرار على الصغائر وقال في الكشف وكذا الشيخ في عبارته السابقة

وان عرف الفسق الاصح ... الحكي عليها انها الاستلزم بالاجماع مع انه قال بعض ... اذ احضر الغريب بلد ... فشهد عنده اثنان فان عرفهما بعدالة حكم

وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما وسئل ان كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل وظاهر الصلاح ولم يكن واسطة بقول من ان لم يكن فاسقا عدالة ...

وجليل ... من الشهود ... قال وهذا ... الا كتفاء بالمنظر الحسن عن مالك ذكر ... انه اعرض عن الاسلام الا بهما ...

عن علمهما ... والعتاق ... في نقصان ... ولا يكون ... ذلك كالاموال والنكاح والطلاق في النسب

نفسها

ثبت بهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما ... بظاهر الدار ... باسلام ... بل لان يعرف ... السبب وهو اسلامهما

اوباسلام ابويهما ... فان ... حكم الا ان يعرف الحكي عليهما ... عن حال الشهود

العدالة حكم وان حكم ... ولا احتياط في الثاني ... عليه ... قال بعد ذلك اذا حضر الغرباء بلد ... عند

فشهد عنده اثنان فان عرف العدالة حكم وان عرف الفسق وقف وان لم يعرف عن الذي ... السيماء والمنظر الجميل

بظاهر الصلاح لم يكن ... جماعة وقال بعضهم ... العدالة بالمنظر الحسن ... شهادتهما من غير بحث ...

نعطيل ... ما اشار اليه ... والجملة هذا القول ... وقد ... الاسلام الشهود

ويتعطل ... بتقسيم ... الكليني ... والقاضي ... الكن الآن ... المذهب ...

الفاسق ... الاعمال السابقة ... على الجماعات ... غيبة الناس في ذلك ... وشهادتهم على البيوع ... سائر المعاملات

وسنن الحكام ... الشهادة ... امير المؤمنين ... الحسن ... عليه السلام ...

العدل ... الفاسق ... التفتيش ... اعتاد ... ما لو عظم ... اللياقة العظمة

نيصف ... كيف ... المسلمين ... وتعطيل السنن ... ذلك سبيل

العزوبات ... الحلقة ... عن فضائل الجمعة والجماعة ...

... ظاهر ... مسلم ... الفسق ...

فسيع ... شهادة ... العدالة ... الناهض ...

الفاسق ... بالفسق ... الحال ... الواقع ... الاستدلال

عن ... الواقع ... الاستدلال ... في ...

بما على ... شهادته ... الاستناد ... والجملة الاستنا

الى هذه ... وهو ... الضعف ... الشيخ الخلاف ... ما رواه

الوسائل

منهم اثنا

الوسائل فقال يحيى بن الحسن باسناده عن احمد بن يحيى عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل

منهم اثنان ولم يعدل الآخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا

بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق ورواه الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب مثله ورواه الكليني عن محمد بن يحيى عن

احمد بن محمد مثله ... وقد وصف هذه الرواية بالصحة في المسالك والذخيرة والرياض وغيرها من المقدس الاردبيلي لفائدة المناقشة

مانه ... الاستدلال بصحيحة ابن ابي يعفور ... وساق الرواية ثم قال ويمكن ان يناقش في المستند ... المحسن بن محبوب

مانه ... باب البينات ... الكتاب ... احمد بن محمد عن الحسن ... والطريق اليه ...

ابو ... الطريق الحسن ... صحيح ... الجواب ...

بان فقد ... لا ... ان هذه الرواية صحيحة ... في المناقشة ... ضعف السند ... المناقشة ... موجب

وكذا لا يمكن الجواب عنها بما اشار اليه المقدس ... فانه قال ويمكن حملها على التقية ... اختصاصها بالمذكورة فلا يكون دليل

على الاكتفاء مطلقا ... ان قد استثنى المعروفين بالفسق ... يعرف ... ذلك ... معلوم ... العدالة

فيه ... ذلك لان الحمل على التقية خلاف الاصل ... دليل عليه ... هنا ... الاختصاص بالمذكورة

الا ... الفاسق ... ثانيا ... الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق

بقضى ... ليس ... الفسق ... الاكثر ... الاسلام ... البعرف

بالفسق ... ذلك ... الفسق ... الاكثر ... ذلك ... كلامه

الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم الاشتهار بالفسق ... يكون دليلا على هذا القول ... ما ذكر ... الغير ...

... ما عليه المعظم ... ما عليه ... هذا القول ... بالرواية على هذا

على انه ... الرواية ... القول ... الوسائل فقال محمد بن علي بن الحسين باسناده عن يونس بن عبد الرحمن

عن بعض رجاله عن ابي عبد الله قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة فقال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ

فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه

ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن يونس ... الا انه قال ... بقول البينة من غير مسألة ...

المواريث ورواه ايضا باسناده عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس ورواه الكليني عن علي بن ابراهيم وقد عمل الشيخ وجماعة بظاهره

وظاهر ... وحكم ... الرواية ... الخبر المذكور ...

ابي ... عن ابراهيم بن هاشم عن ... باسناده ... ابي عبد الله ... امير المؤمنين

... القاضي ... بظاهر الحكم ... الرواية في الوسائل ...

الذي ... محمد بن الحسن الصفار عن ابراهيم بن هاشم ... ابي عبد الله ... علي ...

القاضي ... ورواه الشيخ باسناده عن علي بن ابراهيم ... بظاهر الحال ... ظاهره ... جازت شهادته

رواية علي بن

انما هو مع كونه عادلا وعدم السؤال عن باطنه انما هو لعدم التمكن من الباطن انما يعلمه الله وقال في التنقيح صحيح الشيخ بان الاصل العدالة وورود
ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام خمسة اشياء ثم ما وجه ابان ابن الحر روايته مع انفراد روايته محمد بن عيسى عن يونس
فان ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه كما قاله ابن بابويه وفي مجمع الفائدة بعد الاشارة الى الرواية المذكورة وهي مع ضعف سندها
اذ نقلها يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام لا يعقل المستند الى ظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر لكن مع حسنة خمسة اشياء وهي ظاهر ولا
يعلم ما ذكره الا الله فيمكن حملها على عدم التكليف بما في نفس الامر حقيقة الحال لا يدل على عدم اعتبار العدالة وكفاية الاسلام
والا فلا نسلم قوله ظاهر لما مر وقال في الرياض بعد تضعيف سند الرواية والتصريح بانه لا جابر لها بانها غير واضحة الدلالة
كما يحتمل ان يكون المراد به عدم ظهور الفسق كما يحتمل ان يراد بها ما يراد عليه من الملكة او حسن الظاهر مع عدم امكان الاستناد لا سيما مع
فيحكم الشاهد وما يشابه من الاخبار ومنها ما رواه في الكافي عن علي بن الحسين باسناده عن علي بن سيابة ورواه قال سالت ابا عبد الله عن شهادة
ابن الحجام فقال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن موسى عن محمد بن الحسين عن اسمعيل عن
عن عبد الكريم عن العلاء بن سيابة وقد وصف هذه الرواية في الذخيرة بالحسن فقال وروى الصدوق فيما اشتهر عن العلاء بن سيابة
ورواه الشيخ باسناده ضعيف فكلام من يرمي المشترك بالضعيف غير متجه انتهى وفيه نظر لان العلاء بن سيابة لم نجد ما يدل على حسن حاله
ولعل المراد بالحسن ... وينبغي الحكم بضعف الرواية فلا يصح الاعتماد عليها في اثبات الاحكام الا ان اقتضت دلالتها بما تقدم اليه
لا سيما في خبر ابي ومنها ما رواه في الوسائل فقال محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابي
عن ابيه عن سلمة بن كهيل قال سمعت عليا يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف
بشهادة زور او ظنين ورواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب نحوه انتهى ولا يخفى ان هذه الرواية على هذا المطلب
انما تدل بالعموم وقال في مجمع الفائدة بعد الاشارة الى الرواية هي ايضا ضعيفة وايضا ان الفاسق مردود ولم يعلم منه عدم ... الا ان
الظنين عليه فقيها نقص او زيادة فانه على انه لا حجة فيها على القبول فيحتمل ان يكون المراد عدم الرد الى التجسس والتفتيش وقال
في الكفاية بعد تضعيف الرواية مع احتمال عدم الظنين لمجهول الحال انتهى ومنها ما رواه في الوسائل فقال محمد بن يعقوب عن علي
بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم قلت فالفاسق
والخائن قال كل ذلك يدخل في الظنين ورواه الشيخ باسناده عن يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال سألته وذكر مثله
الظنين والخصم ورواه الشيخ باسناده عن علي بن ابراهيم وكذا الذي قبله عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن شعيب عن
ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام وذكر مثله الا انه قال الظنين والمتهم والخصم ورواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن
محمد بن علي بن الحسين باسناده عن عبيد الله بن علي الحلبي قال سئل ابو عبد الله عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم والخصم قلت فالفاسق والخائن فقال كل
هذا يدخل في الظنين انتهى ووصف في مجمع الفائدة والذخيرة ما رواه ابو بصير بالصحة ووصف الاخير ما رواه الحلبي بها واعلم
بما تضمنه ... الاخبار ... الاولى انما تدل ... على ... في الظنين والمتهم والفاسق ... مجهول الحال
وعدم الدلالة ... الفائدة ... قد اشار اليه ... عن عبد الله ... سليمان بن خالد ...

من الروايات الدالة على رد شهادة الفاسق ويمكن الجواب عنها بان في الاولى ابو بصير الظاهر انه يحيى الواقفي لنقل شعيب عنه ونقل ابراهيم
عن ... على التأسيس وبانه ... فلا يقبل مع ان المنطوق انما يدل على عدم قبول الفاسق وذلك مسلم فانه لا يدل الا على البحث
والتفتيش الذي ... الحال باعتبار احتمال كونه ظنينا وفاسقا ... بقبول شهادة ... الروايات المتقدمة
على ان الظنين فاسق في نفس الامر ... شهادة مجهول الحال يمكن ان يكون ظنينا وفاسقا ويمكن ان يكون ...
فلا يكون الروايات السابقة دليلا على ... شهادة الثالثة ... الروايات السابقة ... بانه يقبل غير شهادة الظنين والمتهم
في حكم ... شهادة مجهول الحال ... ظاهر ... عليهما ...
بما ... ذلك ولكن هذا ... النص ... مجهول الحال ... ان بعض ... الظنين ... شهادة
الرابع ... الحال ... الروايات ... شهادة ... بان ... الروايات
شهادة الظنين والمتهم ... مجهول الحال ... والتفتيش ... مجهول الحال ... العدول ...
ومن ... الروايات ... كونه ظنينا ... الاطلاق ... الظنين والمتهم ...
الاطلاق ... المشهور ... الشهادة ... الاطلاق
المراد ... مجهول الحال ... المنطوق او المفهوم فلا يمكن التمسك بتلك الروايات على ... المحقق
ان الشهادة المذكورة ... الحكم ... فلان ... بعض ... بالدليل ... منه
... العام المخصص ... الباقي ... العمومات ...
... الحال ... الرواية ...
شهادة مجهول الحال ... ومنها ما رواه ... عن علي بن ... عن ... عن محمد بن ... اسمعيل
... عن علقمة بن ... قال قال الصادق جعفر بن محمد ... يا ابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة
كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ... فقلت له تقبل شهادة مقترف للذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب
لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة
والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله عز وجل داخل في ولاية الشيطان ... الرواية
لا اعتماد عليها لضعف سندها وبالجملة هذه الروايات لا تنهض لاثبات هذا القول لان الدال منها ضعيف السند والصحيح السند منها
ضعيف الدلالة ولو سلم صحة سند جميعها وظهور دلالتها فلا تصلح لمعارضة الاخبار التي ذكرناها حجة للقول الاول لما ... عدم
... فقال ... الجواهر ... جملة من الاخبار المتقدمة ... القول ... ضعف سند ...
وضوح دلالة جملة منها كالمرسل ... كون ظاهره ... ما مر ... على ... كونه معروف
... يكون المراد ... عدم ظهور الفسق كما يحتمل ان يراد بها ما يراد عليه من الملكة او حسن الظاهر ومع ذلك لا يمكن الاستناد ... لا سيما مع
فيها بحكم الشاهد وما يشابه من الاخبار ومع ذلك ... معارضة بظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة المانعة من قبول شهادة

ومفهومه

الفاسق بالمرة بناء على ان الفاسق من يتلبس بوصف الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة بنفس الاصرار [illegible] بين المرتكب [illegible] حقيقته
لغة [illegible] وعرفا مع ان المنع عن قبول شهادته يتبع الامر [illegible] الوقوع في الذنب وهو كالمرتكب [illegible] باعتبار الوصف [illegible]
تعلق الحكم عليه لزوم [illegible] عن نبيه وعن نفس الاصرار كما جامع هذا الوصف ظاهر لكونه [illegible] الوقوع في
[illegible] فرق بينهما الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المراد منها [illegible] الاسلام
مع عدم ظهور الفسق ومع ذلك فالنصوص [illegible] بالخصوص مستفيضة وسيأتي جملة من الاخبار التي [illegible] اليها الاشارة ثم ما هو
النص صريح كثير منها [illegible] الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة [illegible] جملة منها [illegible] العظيمة بين
التي كادت تكون اجماعا [illegible] المنتشرة بل التعارض بينهما تعارض المطلق والمقيد كما صرح به جماعة فان الاخبار السابقة
على تقدير [illegible] لا يدل الا على ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق معتبر الشهادة وهو مطلق [illegible]
لا وهذه النصوص كما عرفت كالصريحة في اعتبار الشيء الزائد على [illegible] وبالجملة [illegible] ضعيف القول ولا شبهة انتهى
لا تعارض كما لا يمكن الجمع بين الاخبار المتعارضة في المسألة بما اشار اليه دام ظله [illegible] الجمع بينهما بما حكي عن الشيخ [illegible]
خبر ابن ابي يعفور ثم ذكر خبر يونس [illegible] المخالف له قال انه لا ينافي الخبر [illegible] انه لا يجب على الحاكم التفتيش
الناس [illegible] تقبل شهادتهم اذا كانوا على ظاهر الاسلام والامانة وان لا يعرفهم بما يقدح فيهم [illegible] ويجب [illegible] التفتيش
عن احوالهم [illegible] جميع الصفات المذكورة في الخبر [illegible] جميعها [illegible] الثلاث [illegible]
المذكورة في الخبر [illegible] الشهادة [illegible] التفتيش عنها والمسألة [illegible] والبحث عن [illegible] ذكرها
[illegible] ظاهر الاسلام ولا [illegible] هذه الاشياء فانه [illegible] ذلك شهادة ثم انه
على هذه الرواية [illegible] فلا يمكن المصير الى ما ذكره دام ظله لانا نقول الجمع الذي اشار اليه الشيخ مرجوح بالخبر [illegible] الجمع الذي اشار
الذي [illegible] لا يخفى وهو الترجيح [illegible] انه مذهب [illegible] بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لو ادعى ان
ذلك هو معنى العدالة لا غير فنقول هذا باطل بل الحق ان العدالة [illegible] ان المسالك [illegible]
[illegible] كالشجاعة والسخاوة كما اشار اليه بعض المحققين [illegible] الجمع [illegible]
[illegible] على ذلك [illegible] على مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولا [illegible] هذا اللفظ [illegible]
في [illegible] بمجرد الاسلام مع عدم ظهور فسق [illegible] هذا باعتبار [illegible]
[illegible] ذلك كيف [illegible] لفظ العدالة في عرف [illegible] الاخبار التي
في مقام [illegible] دام ظله [illegible] جملة [illegible]
[illegible] ضعفا وقوة ولا يكون ذلك [illegible]
[illegible] كون العدالة عبارة عن [illegible]
ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة [illegible] العلامة [illegible]

صرح جماعة

في التنقيح والمحقق في جامع المقاصد والشهيد الثاني [illegible] المعالم والفاضل الهندي في كشف اللثام [illegible] الرياض وغيرهم
انه مذهب المعظم بل استفاض [illegible] عليه وقد نقل [illegible] انهم [illegible] لا دليل على كون العدالة عبارة عن الملكة
[illegible] بنفسها [illegible] انكر ذلك جماعة [illegible] واما الملكة [illegible]
في المعالم ان المتأخرين من علمائنا [illegible] العدالة الملكة وهي صفة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ولم اجد
[illegible] على العلامة من علمائنا [illegible] اعتبارها وقال في الذخيرة اما المتأخرون فقالوا انها ملكة تبعث على ملازمة
التقوى والمروة ولم اجد ذلك [illegible] الاخبار ولا شاهد عليه وكانهم اقتفوا في ذلك اثر العلامة [illegible]
[illegible] وقال في الكفاية [illegible] العلامة وجماعة ممن تأخر عنه العدالة بالملكة [illegible] تبعث على ملازمة التقوى والمروة
ولم اجد في كلام من تقدم على العلامة [illegible] كلام [illegible] من [illegible] العامة ولم اجد على هذا التفسير [illegible]
النص ولا الاعتبار والظاهر انه [illegible] بهذا التفسير [illegible] عن الكبائر [illegible] على الصغائر [illegible]
[illegible] هذه الشهادة [illegible] المخالف [illegible] الاجماع المنقول [illegible] اذا اعتضد بالشهرة
[illegible] لفظ العدالة [illegible] في الكتاب والسنة [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] على الملكة [illegible]
[illegible] الملكة [illegible] مستند [illegible]
بالملكة [illegible] الكفاية فقال [illegible] اعتبار الملكة [illegible]
[illegible] هذا باطل لان اعتبار الملكة [illegible] لا يستلزم اعتبار [illegible]
ما يمنع [illegible] بحسب [illegible] الاسلام [illegible]
تفسير العدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما استفاض [illegible] بعض المتأخرين [illegible]
[illegible] الفسق [illegible]
الفسق وهذا [illegible] ضعيف [illegible] عليه معظم الاصحاب [illegible]
الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة ان العدالة عبارة عن الملكة الخاصة وادعى انه لا دليل عليها فنقول
ان ادعى انه يحصل العلم بها من [illegible] فهو باطل قطعا وان ادعى انه يحصل الظن بها [illegible] فهو باطل ايضا [illegible]
[illegible] ولكن [illegible] على الملكة [illegible] باطل ايضا [illegible] الدليل على ذلك [illegible]
[illegible] الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق وان ادعى [illegible] بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق [illegible]
ان العدالة [illegible] الفسق [illegible]
في الشاهد [illegible] وبالجملة محل النزاع في المسألة لا يخلو عن اشتباه فان منهم من جعل النزاع كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق
عدالة ومنهم من جعل محل النزاع كون ذلك دليلا عليها ومنهم من جعل محل النزاع كون العدالة شرطا وكيف كان فالمختار [illegible]

ظهور الفسق

الاسلام مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في ثبوت الشهادة وثبوت العدالة بل ينبغي التحقيق على من الاول القائلين بكفاية مجرد الاسلام مع عدم

في ثبوت العدالة اهل الادلة ابطالا للمعنى الاعم والمعنى الاخص هو الاعم ايضا لما مر اشكال ولكن الظاهر الاخص كما مر في ترجيح المعاني فقال اعلم ان الظاهر

البحث من اصالة الاعم الى المعنى الاخص فانه يستعمل بقيد او مطلق المسلم وقد نقصهم في التحقيق الفقه اعلم ان كالايجب على الشاهد

الاسلام وعدم ظهور الفسق كذا لا يجب على الامام او الظاهر ان الكفر من لك يثبت على الشاهد الكفر يثبت على الامام

اشار الاصحاب في الخبرة والتجانف لا والطاهر القائل بالفضل كتاب الامامة والشهادة ما يدل على الحال احدهما يدل على الحال الخ

لا اشكال ولا شبهة في استعمال لفظ الصلوة في عرف الشرع وكذا ما ذكر لفظ المذكور حقيقة في معنى الشرعي صلوة الجنازة او هل

في المعنى المذكور بطريق الحقيقة كاستعمال الصلوة في الدعاء او بطريق المجاز كاستعماله في العرف المذكور في مطلق الدعاء وكاستعمال لفظ الاسلام

نقله بعض اصحابنا فيه على قولين انه بطريق الحقيقة وهو جامع المقاصد والرياض وحكى عن جامع الشهيد وسنقله عن النافع وبيع وفي الفقيه

والمعتمد انه بطريق المجاز وهو المعتبر عن المقاصد العلية والروضة ولك الجامعية وبعض شروح المختصر وشرح وفي الا الشيخ كما على الفقيه

يستظهره بعض من الافقه وادعى الشهيد عليه جامع المقاصد والمعتمد عن الله بجواز الاول الوجوه اللفظ المذكور قد استعمل عرف الشرع في معان

عديدة منها صلوة الجنازة ومنها اقسام مشتركة ما الاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك اللفظ المذكور

يعتبر مخالفه منها ما يدل على المعنى المجرد عنه بالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للمجاز فقد ثبت لما كتب الاول مكن

اللفظ المذكور على المعنى المذكور بطريق الحقيقة لصحة التكرير بين ما هو صلوة في الحال المذكور ان الاصلوة الجنازة والتالية المتقدم

اما الملازمة فظاهرة وبالجملة الاخر بالاسم الصلوة على صلوة الجنازة كما لا يصح سلب الاسم الاخر على ... من ... ومن ادلة امارات الحقيقة

كثير من الاصول المعتبرة المقطوع بالمجاز كما لا يخفى ان اللفظ المذكور قد شاع استعماله في المعنى المذكور شيوع ذكر بحسب استعماله الاصل ان

وتقليد للمجاز ان اللفظ المذكور لو كان موضوعا للمعنى الاعم من المعنى المذكور لكان منقولا للمعنى الاخص اللغوي

للمعنى اللغوي المشار اليه ولا اصل الا في الفقهاء بعلة وشك بما نقل اليه ان يكون منقول للمعنى الاخص الى المعنى اللغوي

الصلوة الاصالة الجنازة وغيرها فيجب ان يكون الاول الحال وافراد الحقيقة اما المقدمة الاولى فواضحة في الغاية واما الثانية فلان

في التقسيم ان يكون المقسم منحصرا للقدر المشترك بين الاقسام انه يصح تقسيم صلوة الجنازة من عموم الصلوة ويقال انه الطهارة

في جميع الصلوة الا صلوة الجنازة ولا اصل الجمع المعرف باللام ان يكون شاملا لجميع الافراد الحقيقية وبن عليها وان لا يكون عامة الا غلبة

والاصل في الاستثناء ان يكون متصلا لا غير ويلزم من هذين الاصلين ان يكون صلوة الجنازة من افراد الصلوة حقيقة

من ان بعض النصوص على كون صلوة الجنازة من افراد الصلوة حقيقة كروايات الصلوة موضوع على المعنى الاعم الشامل الصلوة الجنازة

مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم المقرر في صلوة الجنازة على الطهارة والتسليم والاصل عدم... الجنازة

التخصيص وان كان ظاهرا في الاعم ولكن يصح الا انه الدليل وهو هنا ما يثبت من الادلة الدالة على كون الصلوة موضوعا للمعنى الاعم

ومع ذلك فلا يمكن ان يقع الملازمة في الصلوة شرعا للمشارك المعهود هو غير صلوة الجنازة بلا دليل التخصيص والاصل عدم الوضع للمعنى الاعم

انا نفي الرواية المشار اليها صحيحة بل بينها مع المصابيح لا يصح التمسك عليها ولو كان لفظ الصلوة موضوعا للمعنى الاعم الشامل لصلوة

الجنازة

الجنازة لما صح الصلوة فيه الشامل على فاتحة الكتاب وسائر الاسم على ما عطى عنه او كتاب فالمعن منها الملازمة فظاهر واما بطلان التالي

فلقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فان المنع فيها ما يتعلق بالماهية لنفي الصحة او الكمال ولكن يلزم معها

التخصيص القولين المذكورين لو قلنا بان الاسم الصلوة موضوع للمعنى الاعم الصلوة الجنازة والاصل عدم لانا نقول لا نم ان المنع فيها ما يتعلق

بالماهية المابينة مسلا ان الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم من الصحيح والفاسد سلمنا انه يتعلق بالماهية لكن غاية ما يستفاد من الرواية

عموم الحكم بان لا يشتمل على الفاتحة والطهور لم يسم صلوة وهو لا يصلح المعارض للادلة المتقدمة الدالة على كون لفظ الصلوة موضوعا

للمعنى الاعم الشامل لصلوة الجنازة بل يجب تخصيصها بها وعدم امكان التمسك بما ذكره على بطلان القول بالوضع للمعنى الشامل لصلوة الجنازة

وبالجملة يمنع اليه عن التخصيص اللازم على تقدير تعلق النفي بالصحة او الكمال كما لا يخفى وبالجملة الاخبار المذكورة لا تصلح للمعارضة بما دل على كون

لفظ الصلوة موضوعا للمعنى الاعم الشامل لصلوة الجنازة وانه كما ظاهرة الدلالة على خلاف ذلك فمن ولا ينبغي المسارعة على اطلاق لفظ الصلوة

ما يشمل صلوة الجنازة وما يشتمل على الركوع والسجود وما قام مقامهما فيلزم ان يكون لفظ الصلوة موضوعا للمعنى لا يشمل صلوة الجنازة مسامحة

الاولى فظاهرة ويصح ان تقال المعهود والذهن والكشف واما المقدمة الثانية فلان التبادر اذا كان غير صلوة الجنازة كانت حجة فحينئذ

او غير هما سلمنا ولو قيل ان على التبادر الغير ليل المجاز لا نفي اللازم عن تبادر صلوة الجنازة بل هو كالتبوت على ... ولا

يقتضى البلوغ المنجر بل ما نعرفه غير الصلوة الجنازة وسلمنا عن تبادر صلوة الجنازة ومكنه لا يصح المجاز بينهما لا سيما بعض السلف كالبغداد

الدلالة على الحقيقة او بعض عدم التبادر الدلالة على المجاز على انا نقول لا يمكن دعوى وضع الصلوة للماهية المشتركة بحقيقة على ادلة

الكشف وما لا يشتمل على المدركة عن التبادر من اطلاق لفظ الصلوة مع ان افراد الحقيقة فحدا فعل التبادر هنا ليس بمجازية لا يقال الاصل

كونه مفيد للمجاز هنا بعض الافراد والدليل القاطع ولا دليل على خروج صلوة الجنازة فينبغي مسلما بحث الاصل لانا نقول لا نم هنا

الا دليل عليه في القرب المسلم اما عدم التبادر المجازية فلم يثبت يكون بعض الافراد الغير المتبادر من افراد الحقيقة وما مع ثبوت

فلا يم افادته المجاز بنفسه اعلم انه قد ادعى بعض الاصحاب ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية لم يفتح بالنصر في الدين اهي

من اهل البيت عليهم السلام نحو زماننا هذا ومتحقق عند ما يمكن ان يتمسك به في تحقق الاحكام في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل لكن

منها ما يفيد القطع بالحكم الشرعي اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند معلوم الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي

بالالفاظ ولا دلالة على الالفاظ قطعية كما ستبين انشاء الله تعالى على ان النسخ يمنع ما يتعلق به الاحكام الشرعية من الكتاب قطع السند في ان ما اختلف فيه القرائة

السند لا يمكن القطع كما عليه جماعة ما ليس متواترا جميعا وبالجملة ان معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفاده من الكتاب الا وهو ولا يصح

وما لا يمكن التمسك به فيما استعمال الخلاف فيه القراءة وهو مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة السند بل ما علم انه من القراءة

المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء وهو وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا

وقد منع طائفة على الظاهر المنع كون الكتاب بنفسه مستندا شرعا الا الدعاء ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت عليهم السلام وهذا المذهب

وان كان فاسدا لانه مما لا ريب في منع حصول العلم الشرعي عن طريق الكتاب ايضا عليه مع ما دل عليه جماعة من الاخبار وما ادعاه جماعة من العلماء الاخيار

من وقوع السقط في القرآن للاحتمال انه يمكن استفادة الحكم الشرعي منه بوقوع السقط فيه ومعه لا يصح الاستدلال به وهو واضح واما السند فلان

الموجودة منها الآن من طرق العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها خارج عنها ولا دليل عليه الا اصالة [illegible] وهو واضح
فمن تتبع جميع المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية القلة واكثر مسائلها [illegible]
خالية عن رواية متعلقة بها واما الذي يستلزمه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة الى [illegible] الدين الى المذهب او الجمع عليه [illegible]
فكثير منه [illegible] لفقد الدليل القاطع على خلافه والذي لا يحتاج [illegible] قطعي السند وغير قطعي [illegible] القطع
بالاحكام الشرعية اما غير قطعي السند فواضح اكثر الاخبار الموجودة [illegible] هذا القبيل واما ما توهمه [illegible] العلماء ان
جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا يسمع [illegible]
[illegible] قطعي السند [illegible] دلالة الالفاظ [illegible] ظنية [illegible] لا يمكن تحصيل
[illegible] القسم [illegible] الكتاب والسنة المتواترة والمحفوفة بالقرائن
القطعية [illegible] الاحكام لا يمكن تحصيل العلم [illegible] الالفاظ [illegible] العلم [illegible]
[illegible] افادة [illegible] الظن [illegible] القطع [illegible]
[illegible] الالفاظ [illegible] الخبر [illegible] المعاني [illegible] ثبوت [illegible] والعلم
[illegible] الغلط والكذب [illegible] الارادة [illegible] النقل [illegible]
[illegible] المجاز [illegible] الموضوع له [illegible] التخصيص
على الافراد [illegible] البعض [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] العلم بالوضع والعلم بالارادة [illegible] المعارض العقلي [illegible]
[illegible] القطع خلاف [illegible] الدليل النقلي [illegible] افادة [illegible]
[illegible] الالفاظ الواردة في كلام الخبر [illegible] المعاني [illegible]
على انه لا يفيد [illegible] على عصمة رواة وضع مفردات تلك الالفاظ [illegible]
وبارادة [illegible] المعاني [illegible] الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي
كلها ظنية [illegible] الادلة اللفظية [illegible] ظنية [illegible]
على [illegible] ظنية [illegible] اللغة والنحو والتصريف
[illegible] الى اهل اللغة [illegible] الاجماع على انتفاء عصمتهم [illegible] الخطأ والغلط
[illegible] الرجوع [illegible] النحو والتصريف [illegible]
[illegible] النقل [illegible]
جاز ان [illegible] الجاهلية [illegible]
[illegible] التوقف [illegible] الاعلام [illegible]
على الاشتراك [illegible]

الى الاصل

الى الاصل [illegible] الشارع [illegible] المجاز فان [illegible] الحقيقة [illegible] الحقيقة [illegible]
لا يفيد [illegible] عدم المجاز [illegible] المجاز [illegible] الاصل عدم [illegible] النقل [illegible] ان يكون الشارع [illegible] اللفظ
عن معناه [illegible] التوقف [illegible] ارادة النقل [illegible] المعنى [illegible] عدم النقل [illegible]
الخامسة عدم الاضمار [illegible] الظاهر [illegible] العلم باسقاط الاضمار
السادس عدم التخصيص [illegible] عدم التخصيص [illegible] الناسخ [illegible]
النقل [illegible] النسخ [illegible] الناسخ [illegible] التاخير [illegible]
باللفظ [illegible] الظاهر [illegible] العلم [illegible] التاخير [illegible] التاسعة عدم المعارض
النقلي [illegible] المعارض [illegible]
[illegible] المعارض [illegible] النقل [illegible]
[illegible] الجمع بينهما [illegible] النقل [illegible]
النقلي [illegible] ابطال [illegible] النقل [illegible] المعارض
[illegible] الدليل النقلي [illegible] الحكم من الشارع
[illegible] الاحكام الفقهية [illegible] الطرق [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الظن [illegible]
[illegible] الاصطلاح [illegible] الفقهاء [illegible] اصطلاح الشارع [illegible] التعارض بين
[illegible] العلم [illegible] الطرق [illegible]
[illegible] الصلاة [illegible] ركوع [illegible]
[illegible] الصلاة الركوع والسجود [illegible] التشهد [illegible] الصلاة
الركوع [illegible] الصلاة [illegible] والقبلة [illegible] والركوع والسجود [illegible]
[illegible] والتكبير [illegible] الصلاة [illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] عليكم [illegible]
[illegible] الاحكام الفقهية [illegible] الجمع [illegible] التخصيص والتقييد
[illegible] والتخيير [illegible] الارادة [illegible]

وبين ذلك

النواهي الناسبة بقول لا و[illegible] من كل مستطيعا على الادلة الاحكام فهو من تلك الاوامر والنواهي شئ من الرخصة لمن لم يطلع عليهم [illegible] الحقيقة
[illegible] لا باس ولا جناح وامثالها الى الوجوب [illegible] الحكم [illegible] وامثال ذلك كثير ومن جملة ما يوجب [illegible] العلم
[illegible] الى الطرق البادية لاحتياج الى الظنون [illegible] والفقه [illegible] وامثال ذلك [illegible]
[illegible] العلم [illegible] على الكل [illegible] الاحاد [illegible] الكتاب والسنة [illegible]
استنباط [illegible] بعض الصحيفة [illegible] [illegible]
مقام [illegible] النكاح الا ما [illegible] المرأة التي ملكت نفسها [illegible]
عليها [illegible] بعض الفقهاء [illegible] نكاح البكر البالغة [illegible] وبالجملة
كثير [illegible] من تلك الجملة [illegible] من معاني الالفاظ واصطلاحات [illegible] الاحاد ولا
ومن [illegible] المشايخ والقرينة [illegible] الفقهاء [illegible] المحدثين [illegible]
[illegible] الفقهاء [illegible]
ان لم يكن [illegible] على [illegible] اصطلاح [illegible] الالفاظ [illegible]
فمن تلك الجملة [illegible] اصطلاح [illegible]
مغايرة اصطلاح اصطلاح اهل [illegible] تلك الجملة [illegible] الحقيقة [illegible]
عنها [illegible] المتشابه [illegible] المفاهيم ومن تلك الجملة [illegible] اصطلاح [illegible]
او عرف المتشرعة [illegible] اصطلاح [illegible] اصطلاح الفقهاء [illegible]
في الصلوة [illegible] الاحكام [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] اهل العربية [illegible] اهل اللغة [illegible] العرب
كثير [illegible]
في فهم كلامهم [illegible] الاخبار الواردة [illegible]
المستعملة [illegible] الاخبار [illegible] الاخبار الكثيرة [illegible]
كثير [illegible] الرواية [illegible] الدلالة [illegible]
[illegible] الاحاديث [illegible]
[illegible] رسول الله
[illegible] الرواة [illegible]
[illegible] الرواية [illegible] الاحاديث [illegible]
في [illegible] الفضلاء والفقهاء [illegible]

عقلية الغرض

[illegible] الروايات [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] هذا المحقق [illegible] المطلق [illegible]
[illegible] الجانب [illegible] الجانب الايمن [illegible]
في الرواية المتضمنة [illegible] الحكم [illegible] في الاخبار الاختلاف [illegible]
الى [illegible] الاختلاف [illegible] الفقيه [illegible]
قال المصنف في الكتاب هكذا [illegible]
من نظائر ذلك [illegible] الموضع [illegible]
[illegible] الجمع [illegible]
المتلقة [illegible] ما ذكر [illegible] المفيد [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] النص الصريح او الظهور في [illegible]
الكتاب [illegible] الاحاد [illegible]
[illegible] الكثرة [illegible]
القطع [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الخلاف [illegible]
في الاخبار [illegible] الفقهاء [illegible]
[illegible] الجمع [illegible] الاحاديث [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] الحديث [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] ما ذكرنا [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] الجمع بين الاخبار [illegible]
[illegible] الجمع [illegible]
[illegible] خبر [illegible] خبر [illegible]
[illegible] المحكم [illegible] المتشابه [illegible] القرآن [illegible]
[illegible] المتشابه [illegible] القطع [illegible]
الفقهاء [illegible] الاحاديث [illegible] الاختلاف [illegible]
[illegible] القطع [illegible]
ان [illegible] الاحاد [illegible] القطع [illegible]

وبين ... والظاهر انه حكاية ... [illegible]

[illegible]

... [illegible]

[illegible]

انما يمنع

القرائن الحالية والمقالية نعم ربما يحصل الجهل بالظهور بدون ذلك باعتبار امور خفية لا تخفى على المتامل ووقوع المخاطبة بما له ظاهر ومراد خلافه
من احتمال نصب المخاطب القرينة محل ومن الظاهر ان مجرد هذا الاحتمال لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة للمخاطب عن القرينة او
نسيانها او عدم فهمها ايّاها وليس على المخاطب الحكيم رفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه نصب القرينة التي يفهم منها بحسب العادة واعلام
المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم تجر العادة بها كالغفلة على خلاف العادة والسهو على خلاف العادة فلا يجب على الحكيم
الاعتناء بها وبالجملة حال النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في مخاطباتهم مع الامة حال المخاطبة اهل اللسان بعضهم بعضا [illegible] خارجة
للعادة وسنتهم منحرفة عن العرف واللغة ولا الاشتهار ومع هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا الآية وهذا واضح الغاية وثانيهما الظن
وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الغائبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القرائن الحالية والمقالية عادة لاشكال وجوه لحصول الخفاء وعدم نقلها
ولا دليل على انه يجب على الحكيم حفظها او نقلها وتقدير خفائها الى المخاطبين بها على حفظها ولو كان ذلك واجبا الذي ان يكون استفاد
الخطاب بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج واحد وهو باطل فانا نرى كثيرا من اعيان العلماء وحملة الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا فاحشا
ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما هم عليه من الجلالة والفضيلة والورع والتقوى والجد والاجتهاد ما لا يخفى على من له ادنى بصيرة ولا بسيم
وهو واضح الفائدة والحاصل ان قولنا ان الخطاب بالنسبة الى الغائبين ... ان المخاطب الحكيم اذا ... معينا والعلم بذلك المعين
او الحق حال الخطاب مستغن عادة ولم يقف على العلم بجميع احتمالات المخالفة لمرود ذلك متعذر عادة ولا يجب على الحكيم المخاطب رفع جميع
الاحتمالات الا العدم الدليل عليه وتبع الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا لان الذي كان على الحكيم من تكليف الخطاء على
بمكن الاستفادة منه وتوانيه في التقصير لا يحصل بالنسبة اليه انما هو محتمل بالنسبة الى نقلة الخطاب ورواته والمفسرين له من اهل اللغة
والمخاطبين بها ولم يجب على الحكيم ان يعصمهم عن الخطاء كما يجب على العاقل ان يدعي انه يجب على الحكيم ان يعصم جميع المكلفين في معرفة ما
الخطاب ما فيه من المشاهد خلافه بكثرة وقوع الاختلاف منهم في ذلك باعتبار ما انهم واحتمال كون المختفي متعرضا الى التفصيل ضعيف من العلم
في الجملة الاجتهاد الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم في المخاطبين الغائبين بالمراسلة ونحوها والايات من عصم الرواة
والنقلة ونصب الدلائل على صحة مرادهم وان قلت عن التزامهم بمخرج عن ذلك والحكيم ليس خارجا عن ذلك فلا يجب ان يعصمهم عن الخطاء
لانهم انهم على حد سواء من كثير من المقاما يتحقق لهم القدرة على نصب الدلائل على صحة الرواة والنقلة ومع ذلك يكتفون بما العادة
الجارية التي لا تفيد الا الظن غالبا وهذا دليل واضح على ما ذكرناه فان قلت ان ما قال بان الخطاب لم الغائبين مذهب انهم في المتكلمين
منا حين اطلاعهم عليه لا ان المراد من الخطاب بالنسبة الى كل مكلف ما فهمه وهذا يوجب العلم بالمراد من ذلك الخطاب بالنسبة هذا المذهب مما لا يمكن
الا صفا اليه لظهور فساده وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين والهرج والمرج فيمتنع ان يصار هنا الاستعمال المستفيض عرفا في اهل
اللسان والعقلاء من الخطاب بالشريعة جارية على قانون اللغة من ... فلعل ... البديهي ... المرجح والحاصل
شناعة هذا المذهب غني عن اقامة البرهان على فساده وقد اشار الى جملة مما ذكرنا جماعة قال في المعالم لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع

وقضا

ذلك في

وقضا الضرورة باشتراك التكليف بين الكل فمن الجائز ان يكون اقتران تلك الظواهر بما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع
مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد
من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع لشرائط الحجية المعتبرة فلا يظهر ما ذكره في اصل ما حكم المعالم من ... لا يرجع
تنوير وكان يمكن في جوابه احد الوجوه الاول ان بعد ابطال الايراد الاول من لا يتوقف هو كون الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوما لما
ذكره من كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع
وقضا الضرورة باشتراك التكليف بين الكل فيكون الحاصل حينئذ ان الاجماع والضرورة انما هو على الاشتراك بيننا وبينهم فيما
كلفوا به لا في جواز العمل بالقرائن حتى يقال انا لا نعلم كونهم مكلفين بظواهر القرآن مع احتمال نصب القرينة في الاجماع والضرورة
المذكورين بكوننا اليهم مكلفين بالمعلوم كونهم مكلفين به ومما لم يعلم بتنزيل القرينة الصارفة عنه فيما فيما انهم بها كانوا مكلفين
بمقتضى القرينة لا بالظاهر وقد علمنا ذلك في مواضع بالاجماع ونحوه وعلى هذا فيما لم نجد قرينة دالة على انا نكون مكلفين بالظاهر
ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا فغاية الامر انه لما لم يظهر لنا تلك القرينة ان يحصل الناظر بان يكونوا
مكلفين بالظاهر وهذا الظن لا يجدي نفعا ولم يتم على اعتبار خصوص هذا الظن فيما انه ظن مخصوص لا بد من اعتباره واعتبار كل ظن
ولا يخفى انه على هذا انه الجواب عن قوله فيحتمل الاعتماد ... ان يكون ذلك اشارة الى الجواب هو انه يحتمل ان يكون من جملة
تلك القرائن الموجبة لفهم الاستعمال الظاهر خبر الواحد فيما وجد فيه خبر الواحد على خلاف الظاهر القرآن لا نعلم انا نكون مكلفين بظاهر القرآن
حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين به لاحتمال ان يكونوا مكلفين بمقتضى خلافه فلا يمكن لنا نفي اطراح الخبر والعمل بالظاهر بناء على افادته
العلم او كونه مفيدا للظن المخصوص او غير ذلك من ... وثانيهما ان يكون المراد وقوع الاجماع وقضا الضرورة بكون ... انهم
مكلفين بظاهر القرآن مثلهم ولعل انما هو الخطاب الينا لكنه نعلق انهم لم يكونوا مكلفين بالظاهر اذا لم يكن قرينة صارفة منها كما ان كوننا
نحن ايضا بحكم الاجماع والضرورة المذكورين نكون مكلفين بالظاهر اذا لم يكن قرينة صارفة وعلى هذا فيحتمل ان يكون من تلك القرائن
خبر الواحد المفيد للظن فيما وجد فيه ثبت ذلك ليس لنا علم بكوننا مكلفين بالظاهر وطرح الخبر المستفاد انما استفاده اللفظ فيدل على ان ما يحصل
فاما على صورة لا نعلم على هذا ان يكون الظاهر حجة بالاصل لكون لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك بخطاب المشافهة واختصاصه
بالموجودين بل يكفي ان التمسك بالظواهر انما يصح اذا لم يقم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان يكون اخبار الآحاد من جملة تلك
القرائن وعلى هذا فمع وجود الاخبار الدالة على ذلك لا يحصل لنا العلم بالظواهر ولا الظن المخصوص فيرد ما العرض في تعليقه على المعالم
من بابه
ولعل لانا نقول الى آخر المنع بتمهيد مقدمتين اولاهما ان احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وثانيهما ان خطاب المشافهة مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق غيرهم بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت هذا فنقول
يجوز ان يقترن بعض تلك الظواهر بما يدلهم على خلافه قطعا وهم في ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية حال انفرادها ام لا لاشتراك التكليف
بيننا وبينهم بخبر الواحد فيرجع بنا بانا تكليفهم بخلاف الظاهر في بعض المواضع قطع سبيل الاجماع كما في آية الوضوء في بعضها

يجب ان يكون من امارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملتها فيجب ان يكون معمولا به لاطلاق الدليل وان لم نقل ان يكون مما ينتفع به [illegible]
المتقدم ظاهر و بعد التقرير يرد عليه ان جواز هذا الاحتمال باق وعلى تقدير عدمه فقط المسألة فهذا انه فلا وجه التخصيص بالموجود
لان العامل لا اختصاص له بالخبر والخبر علامة له وعلى تقدير العمل لنفس الخبر لا ينتفع غير النظر البناء وجواز ذلك اول الكلام وقال بعض
المحققين على ما حكاه في النهاية بعد ذكر الخبر كون الدليل النقلي لا يفيد العلم اليقين اذا سمعناه دليلا لا نقليا فلو كان فيه شيء من المقدمات
لو جب علينا الا نقول لانه و نحو ذلك وظاهر بذلك فان كثيرا من العلماء ادعوا اليقين او نحو ذلك وعلى ما اشتمل عليه
والتعين وغير ذلك انه لا يقال لو كان جميع الخطابات غير مفيد للعلم للزم التكليف بالظن والتالي باطل فيلزم التكليف بالظن في المسائل
فلا يلزم ثبوت التكليف بتلك الخطابات لا لافتقار مدرك الاحكام فيها الا انا نقول لا نم بطلان التالي عن جواز التكليف بالظن
ممنوع لما تشير اليه الاشارة وسلمناه ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها انكار ما اشير اليه من انحصار مدرك الاحكام في تلك الخطابات
فنقول انها ظاهر المنع من الانحصار وذكر الاجماع فلا نسلم لعدم العلم بان كل العلماء جميع اصحاب الفرق جواز العمل بالظن
الشرعي غير بعيد ذهب الى ان تلك الخطابات محيط بها وكيف يخفى هذا الذي عجزوا منهم والحال ان جميع تلك الخطابات لا تفيد العلم
عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لا يصير عليه ان يفيد العلم ما لا يفيد عادة ولا يلزم ان يكون بينا الامارات
المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء مفيدا لتحقيق المطلب ان هذه الخطابات اسباب الافادة الظن كان الشهرة والاستقراء
لها لا تنافي بينهما عادة اصلا فكما لا يحصل العلم من الاولى عادة فكذلك من الاول فلو كان يجوز عدم التكليف بالظن بسبب الاول
العلم بالحكم لكان سببا للافادة الشهرة والاستقراء كما عرفت من عدم الفرق بينهما الى احد يدعي هذا ولم يتم بدليل فان قلت الفرق بين
ونحو ذلك ان تلك الخطابات بما اوجب الشارع بحكم العمل بها وعلمنا انه لا يجوز ايجاب العمل بغير العلم حكمنا بالخطابات على جميع الاحوال في دليل
على ذلك فان قلت الاجماع قلنا هو ممنوع وان قلتم العقل قلنا لا نعلم ولا دلالة فان قلتم الكتاب والسنة قلنا لا نم دلالتهما عليه
ثم انا نقول بناء على ما ذكرتم ليكن كل ما جوز الشرع العمل به مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذا جوز الشارع العمل بها والاصل
الحكم المترتب عليه فنقول انكم افادة الخطابات العلم بالحكم الواقعي شرط عند كم بتجويز الشارع العمل بها فلا فائدة في البحث
تجويز الشارع العمل بها بعمل بها سواء قلنا بانها مفيدة للعلم بذلك ام لا فلا فائدة في البحث بعد كونها مفيدة للعلم كما لا يخفى وقيل
تجويز الشارع لذلك لا يخفى العمل بها لا انها بنفسها لا تفيد العلم بذلك فالحاصل ان مرادي ان الخطابات تفيد العلم
الحكم وانها تفيد العلم بنفسها كالمتواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية فهو باطل بما ذكرنا سابقا وان كان مراده انها تفيد
العلم باعتبار ان الشارع جعلها امارة حجة ولو سلمنا فلو لم يجد حجية لا يسلم ذلك ولا الزام ان يكون كل مجتهد مصيبا في
خلاف ما هو الشيعة ولو سلمنا ذلك فنقول لا فائدة في البحث مع من يدعي انها لا تفيد العلم لا اعتراف المتنازعين بوجوب
تنصيص الشارع على العمل بها وعدم ترتب فائدة على افادتها العلم وعدمها فقد بان لا يتوهم لم يكن الكتاب والسنة مفيدا للعلم
لما جاز الاستدلال بهما في مسائل اصول الدين والتالي باطل لما تقدم سلمنا الملازمة فلان اصول الدين لا يجوز اثباتها الا بالعلم
واما بطلان التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون على جواز الاستدلال بهما في الاصول لانا نقول يستدلون بهما فيها

ولو لم يكن

ولو لم يكن ذلك جائزا لما استدلوا بها فيها على ان ارباب العصمة عليهم السلام كثيرا ما استدلوا بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا
للعلم لا انا نقول لا نم ذلك بل المراد بها الا انا نمنع ان جميع اصول الدين يجب اثباتها بالعلم واليقين الكاشف عن الواقع لعدم الدليل عليه لا من الاجماع ولا من الكتاب
والسنة ولا من العقل اما الاجماع فلان المسألة خلافية فان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد في الاصول مع ان المعظم صاروا الى ان
التقليد فيها لا يجوز الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون المراد من الدليل الاعم من العلمي الكاشف عن الواقع والظني الذي جعله الشارع
حجة وربما كما استدل العلماء بالكتاب والسنة في الاصول مع ان جميع كثير منها بانهما لا يفيدان العلم و [illegible] اكثرهم بان اكثرها
لا يفيد العلم دليل على حجية الاحكام المذكورة على ما ذكروه من الطريق المعتبر في الاصول واما الثاني فلانا
القطع في تحصيل القطع بجميع مسائل اصول الدين بالظاهر بما ابدل عليه بل لا يلتفت اليه هنا كما لا يخفى واما الرابع فلانا لا نجد من
لزوم تحصيل القطع بجميع مسائل اصول الدين وعدم جواز ان يكلفنا بالظن في شيء منها ويتفرع على ما ذكرناه ان الملازمة ممنوعة سلمنا
لكن نمنع من بطلان التالي لاستدلال الاجماع فيرجع كثير منهم الا يكون حجة لما ان جميع العلماء منهم لا يستدلون لكن لعله من باب الالزام
والتنبيه وتكثير الشواهد تحصيل العلم من جهة اخرى لا ننكر حصول العلم احيانا مع اخبار الكتب والاحاديث المنفردة لا الادلة
المرتبة العقلية والشواهد الغير عادية وبعض كلماتهم هذا بل ان الكتاب والسنة انفسهما بحيث لا يفيدان الا ظنا لا يفيدان العلم
استفادة الاحكام الا ان فيه على وجه الانقطاع بحجيتهما من غير موجب لشيء غيرهما واما استدلال المعصوم فيمكن بناؤه على ما ذكرنا
هو قريب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب والسنة لا يفيدان القطع فلا يجوز لنا دفع
العلم بمجرد ما ذكرناه وهو في غاية ولا يتوهم من اطلع على الخطابات الشرعية انه منها يعلم انها على جهة بطلان بنفسها فيغفر لنا بالكلية
لا حجية الا المستند اليها الا انها ولعل ذلك الا لكونها مفيدة للعلم وبالجملة كما اتفق اليه اكثر الادلة على ان تلك الخطابات
لا يفيد العلم انما هو تشكيك في مقابلة البديهة ومباينة الفروع وليس له الا كالتشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية
لانه حصول الاطمينان في جميع الخطابات بل في كثير من الخطابات بالاتصال قطعا سلمنا ولكن لا نم ان يجب الاطمينان باعتبار العلم
بل قد يحصل الاطمينان من غير العلم ومن الظن وهو المحل كما صرحت العادة باعتبار الاتي ان الاطمينان حاصل لمن يسلك طريقا
امارة الخوف مع انه لا يقبل لمرض وان الا كونه عند بالاحتياج بتحقيق المرض والتباطؤ وهو واضح وانما يكون ذلك
تشكيكا في مقابلة البديهة اذا علم عادة العقلاء كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو غلط قطعا بل المعلوم من عادتهم خلافه
واما الاجماع فلا يحصل بمعرفته الفتيا على وجه يحصل به العلم بقول المعصوم غير ممكن عادة كما هو صريح جمع من المحققين واما الشهرة
وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف فلا يفيد العلم وهو واضح لا يقال كيف يمنع من حصول الاجماع في زمن الغيبة والحال ان معظم الاحكام
الشرعية يستفاد من الاجماع المركب ويكاد مكابرة فيلزم من هذا ان الاجماع لا يعلم كثير من الاحكام الشرعية فلا يمكن دعوى
انحصار المعلوم من الاحكام في ضروريات الدين والمذهب لانا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع كون الحكم قطعيا
لكون الحكم بالاجماع المركب يتوقف على مقدمة اخرى وهي ما دل الكتاب او السنة فيقع عن انها ظنيا وحق ان النتيجة تابعة لاخس المقدمات اذا كانت
مقدمة القياس ظنية و [illegible] الا هذا على ان في جملة كلام له على انه ينقل الاجماع سلمنا ولكن علمنا بالاتفاق [illegible]

ومائة

بعضها في المسائل الاتفاقية [illegible] اذ لا يكاد يتيسر منه الا من احال الاستدلال بالاجماع وقع على وجوب الركوع في الصلاة واما في الركوع ووجوبها
وغسل اليد وسائر احكامه الا ما يتيسر بما يحصل البراءة وهل الفعل او الحيث او امثال ذلك فظهر ان طريقة معرفة الاحكام كان لا ينحصر في الخبر عن الله
لو تحقق طريق علمي في بعضها في بعض المواضع بالاستدلال فلا يستقل لا يكون بما يتعلق بالاحتجاج فيمكن بما يتعلق به احتجاجها [illegible]
نعم ربما يحصل العلم من تعاضد الامارات واما العقل فلا يتم بحيث منه الى الحكم الواقع بنفسه من غير ضم الى مقدمات [illegible] واما
المنضم اليها فلا يحصل منه العلم الا ما عرفته سابقا فتحقق مما ذكرنا ان ما عدا الفرد من احكام الشرعية لا يمكن تحصيل [illegible] وقد اشار الى جملة
مما ذكرناه في المعالم فقال بعد كلام في الحجج على حجية العمل بخبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السند المتواتر وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة انتهى وفيه نظر
لمنع انحصار القطعي في الفرد بل قد يحصل العلم بالحكم من الدليل الشرعي وان لم يبلغ الى حد الضرورة وذلك قد يكون بالكتاب والسنة
وقد يكون بالاجماع وقد يكون بالعقل واما منع حصول القطع بالحكم الشرعي من الادلة باعتبار كون دلالتها دلالة ظنية وان
الدلالة اللفظية لا تفيد العلم فضعيف لان الدلالة اللفظية قد يحصل منها العلم كما اشار اليه جماعة قال العلامة في نهاية [illegible]
عند ابطال الجواز ان محكمات القرآن مثل قل هو الله احد [illegible] يعلم ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن منتفية عنها على القطع
فيكون مثل تلك الآية يفيد اليقين وقال العلامة الطوسي في التجريد قد يفيد اللفظ القطع وقال الفاضل اللاهيجي في الشوارق [illegible] وهذا
الحق انه قد يفيد القطع [illegible] مما هو معلوم بطريق التواتر كالسماء والارض [illegible] وضع هيئات المفردات
المركب والعلم بالارادة [illegible] القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في الصلاة والزكاة ونحوهما وفي التوحيد والبعثة
اذ الكتب [illegible] المجيد [illegible] قل هو الله احد [illegible] وهو [illegible] علم كيف لو وقع
ما قاله لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلام [illegible] وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض في الشرعيات الا احتماله من قبل العقل ومن قبل
الشرع [illegible] في مثل ما ذكرنا من الصلاة والزكاة [illegible] العقلية كنصوص التوحيد والبعثة العلم بانتفائه حاصل عند العلم [illegible]
والارادة [illegible] خلاف الخبر على ظاهر المعروض لان العلم يتحقق [illegible] العلم بانتفاء الاحتمال [illegible] افادة اليقين [illegible]
على العلم بنفي المعارض [illegible] العلم [illegible] ان الحق ان افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض [illegible] لا على العلم بانتفائه [illegible] كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال [illegible] المقاصد [illegible] في شرح التجريد [illegible] العلم بالحكم الشرعي من طريق [illegible] دليل
العقل فضعيف ايضا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرناه [illegible] فقال [illegible] ما ذكره [illegible] اذ ربما
يمكن اثباتها بالكتاب وربما بالتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا [illegible] اثبات [illegible] واما الاجماع ففي كثير من المواضع تثبت [illegible] التتبع
والتطلع [illegible] الفقهاء وربما انضم اليها القرائن من الاخبار [illegible] العقل [illegible] نقل [illegible]
على اشتراط الاذن [illegible] صلاة الجمعة وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد [illegible] فيحصل اليقين وربما

يحصل اليقين

وربما يحصل اليقين من خبر الواحد المحفوف بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ الكثرة في الاستفاضة وبالجملة البرائة في المواضع
التي لا يكون دليل على التكليف ولا ظن بل احتمال [illegible] من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا الكبرى في اصالة البرائة والاخبار المتواترة
والقرآن والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول
القطع من الاجماع بطريقة الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام [illegible] الى المكلفين
وبالجملة ما ادعاه من انسداد باب العلم الا في الضروريات غير جيد وبالجملة
الانفتاح المعلوم من احكام الشرعية
لا ينحصر في الفرد بل قد يتحقق
في غيرها وهو غاية
القلة ونهاية
الندرة فتم
الاحكام الشرعية لم يتمكن من العلم بها فتم الكتاب بحمد الله
والعافية
م م

[illegible] الناس [illegible] الناس
[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض كله نعمة من الله وله الحمد في الدنيا وله الحمد في الآخرة لان نعمها ايضا من الله كلها وهو الحكيم
الذي احكم امور الدارين الخبير ببواطن الاشياء يعلم ما يلج في الارض من مطر او كنز او ميت وما يخرج منها من نبات او فلز او ماء وما ينزل من السماء
من مطر او ملك او رزق وما يعرج فيها من عمل او ملك وهو الرحيم الغفور للمقصرين في شكر نعمه وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة انكار لمجيئها او
استبطاء استهزاء بالوعد قل بلى رد لكلامهم واثبات لما نفوه لتأتينكم عالم الغيب تكرير لايجابه مؤكدا بالقسم مقررا لوصف المقسم
به تقريرا لامكانه ونفيا لاستبعاده لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ورفعهما بالابتداء
والجملة مؤكدة لنفي العزوب وقرئ بالفتح على نفي الجنس القمي عن الصادق عليه السلام قال اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فكتب ما كان وما هو كائن
الى يوم القيامة ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات علة لاتيانها وبيان لما يقتضيه اولئك لهم مغفرة ورزق كريم لا تعب فيه ولا منّ عليه والذين
سعوا في آياتنا بالابطال وتزهيد الناس فيها معاجزين مسابقين كي يفوتونا وقرئ معجزين اي مثبطين عن الايمان من اراده اولئك لهم عذاب من
رجز من سيّئ العذاب اليم مؤلم ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك هو الحق القمي قال هو امير المؤمنين عليه السلام صدّق رسول الله
صلى الله عليه وآله بما انزل الله عليه ويهدي الى صراط العزيز الحميد الذي هو التوحيد والتدرع بلباس التقوى وقال الذين كفروا قال بعضهم
لبعض هل ندلكم على رجل يعنون النبي صلى الله عليه وآله ينبئكم يحدثكم باعجب الاعاجيب اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد انكم تنشأون
خلقا جديدا بعد ان تفرق اجسادكم كل تفريق وتفريق بحيث تصير ترابا افترى على الله كذبا ام به جنة جنون يوهمه ذلك ويلقيه على لسانه